

Catania, María Silvana

El viaje solar en la religión egipcia: Su interpretación a partir de la epigrafía funeraria privada en la transición de la Dinastía XVIII a los Ramesidas

**Tesis presentada para la obtención del grado de Doctor en
Historia**

*Directora: Pereyra, María Violeta. Codirectora: Zingarelli, Andrea
Paula*

Catania, M. (2010). El viaje solar en la religión egipcia: Su interpretación a partir de la epigrafía funeraria privada en la transición de la Dinastía XVIII a los Ramesidas. Tesis de posgrado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. En Memoria Académica. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.443/te.443.pdf>

Información adicional en www.memoria.fahce.unlp.edu.ar



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



Tesis de Doctorado

Título: El viaje solar en la religión egipcia.

Su interpretación a partir de la epigrafía funeraria
privada en la transición de la dinastía XVIII a los
ramésidas

Doctorando: Lic. María Silvana Catania

Director: Dra. María Violeta Pereyra

Codirector: Dra. Andrea Paula Zingarelli

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

Agosto de 2011

ÍNDICE

Agradecimientos	1
PRIMERA PARTE. El viaje solar en el universo funerario como problema histórico en la transición de la dinastía XVIII a la dinastía XIX	3
Capítulo 1: El viaje solar como problema	4
Capítulo 2: Estado actual de la cuestión	9
2.1. La publicación de fuentes primarias	9
2.2. Los estudios realizados	13
Capítulo 3: Objetivos e hipótesis de la investigación	31
3.1. Los objetivos de la investigación propuesta	31
3.2. Hipótesis de trabajo	32
Capítulo 4: Marco teórico y metodológico	34
4.1. Modelos interpretativos y categorías analíticas	34
4.2. Consideraciones metodológicas	42
SEGUNDA PARTE. Espacio funerario y realidades cósmicas	44
Capítulo 1: Concepciones del viaje solar en el Reino Nuevo	45
1.1. El establecimiento de la dinastía XVIII y sus primeras etapas	45
1.2. Los prolegómenos de Amarna, de Tutmosis IV a Amenhotep III	65
1.3. La transición entre la dinastía XVIII a la dinastía XIX	73
Capítulo 2: El espacio funerario privado como construcción material y simbólica	82
Introducción	82
2.1. Las tumbas del Valle de los Nobles de Tebas	83
2.2. Las tumbas de la necrópolis de Deir el-Medina	96
2.3. Las tumbas de la necrópolis de los nobles de Saqqara	97
2.4. La tumba de Sennedjem en Awlad Azzaz (Akhmin)	99
2.5. La concepción simbólica del espacio funerario	100
TERCERA PARTE. Imágenes del viaje solar en las tumbas privadas	105
Introducción	106
Capítulo 1: Las tumbas preamarnianas: motivos e imágenes del viaje solar	108
1.1. Registro epigráfico, principios organizativos y localización de los motivos del viaje solar	108
1.2. La interpretación de las imágenes a partir de la circulación este-oeste en los monumentos funerarios	147
1.3. La interpretación de las imágenes a partir de la circulación oeste-este	157
1.4. Los cambios en las imágenes a partir de la circulación este-oeste-este	161
Capítulo 2: La reinserción del ciclo solar en Tebas a fines de la dinastía XVIII	174
Introducción	174
2.1. Monumentos contemporáneos del reinado de Tutankhamón	175
2.2. El retorno de las creencias en la doble eternidad: osiriana y solar	185
2.3. Monumentos contemporáneos del reinado de Ay	191
2.4. El circuito solar en el espacio funerario privado	227
2.5. Monumentos contemporáneos del reinado de Horemheb	255

2.6. El viaje solar hacia el final de la dinastía XVIII	301
Capítulo 3: La reinserción de las imágenes del viaje solar en otras necrópolis postamarnianas	325
3.1. Las tumbas postamarnianas de los nobles de Saqqara y Awlad Azzas	325
3.2. El viaje solar en las tumbas de los nobles de Saqqara	353
3.3. El viaje solar en la tumba de Sennedjem en Awlad Azzaz	369
Capítulo 4: Configuración del ciclo solar en Tebas a comienzos de la dinastía XIX	375
Introducción	375
4.1. Los motivos del viaje solar en el registro epigráfico de las tumbas tebanas a comienzos de la dinastía XIX	376
4.2. La imagen del viaje solar en la transición hacia la dinastía XIX	399
4.3. El desarrollo de la fase diurna del viaje solar	412
Conclusiones en torno a la interpretación del viaje solar en la religión egipcia a partir de la epigrafía funeraria privada en la transición de la dinastía XVIII a los ramésidas	423
Lista de Abreviaturas	437
Bibliografía	439

Agradecimientos

La finalización de la Tesis de Doctorado materializa todo un proyecto personal de casi seis años que no sólo da cuenta y refleja un proceso arduo de trabajo relativo al viaje solar sino que desde lo personal evoca en gran medida ese viaje de la divinidad. En la concepción egipcia tradicional el sol realizaba diariamente un periplo que incluía por un lado el recorrido en barca por el cielo durante el día y por otro el recorrido en barca durante las doce horas de la noche por el Inframundo, espacio donde debía superar numerosos obstáculos y donde contaba con la ayuda y colaboración de su “esfera personal” para recuperar sus fuerzas y renacer eternamente cada mañana.

A la manera del sol, en este largo viaje nocturno quiero expresar mi profundo agradecimiento a quienes han formado parte de “mi esfera personal” y han acompañado mi camino.

En primer lugar agradezco a Juan José Villalón, María Ullivarri, Marisa Davio, Patricia Battig y Georgina Abbate (amigos y colegas) por su compañía y estímulo de siempre. También a Silvana Yomaha, Daniela Catania, Silvia Correa, Lía Grellet y Álvaro González por la ayuda técnica precisa y por brindarme parte de sus tiempos personales.

De manera especial mi agradecimiento se dirige a Carlos Lau, Norma Alzogaray, Silvana Fantechi, Marta Juárez y a todos los colegas que han participado en los proyectos y jornadas por sus valiosos aportes académicos además de los buenos momentos compartidos en cada uno de esos encuentros y por dar sentido a los esfuerzos.

Especial mención merecen Silvana Yomaha, Marisa Davio y Cecilia Centeno por su preocupación constante, su alegría ante los logros, su apoyo desinteresado y sobre todo por su invaluable amistad.

Mi enorme gratitud a Andrea Zingarelli por sus consejos, solidaridad, gestión y colaboración en este proyecto así como por sus acertadas sugerencias de contenido que han permitido terminar estas páginas en tiempo y forma.

De manera particular y especial agradezco a mi familia: a mi mamá Teresa, a mi papá Raúl y a mi hermana Daniela que acompañaron generosa y solidariamente mis esfuerzos de principio a fin, que hicieron posible mis viajes, que comprendieron y compartieron su importancia, que sintieron orgullo por los resultados y fueron así **mi principal sostén**.

Finalmente, mi inmenso y profundo agradecimiento a Violeta Pereyra en todos los sentidos imaginables pero especialmente por su generosidad, enseñanzas (académicas y personales) y por el estímulo en cada uno de los pequeños y grandes

viajes y proyectos que me propuse realizar y en los que ella me incluyó. Le agradezco por haberme “sostenido” en los momentos más complicados, por haberme “acompañado” en Alemania y sobre todo por haber **creído en mí** desde el comienzo. Le agradezco por ser mi guía en este trabajo pero también por haberme permitido ser su alumna. Nada de esto hubiera sido posible sin su tiempo, correcciones, dedicación y confianza.

Quiero de este modo dar las gracias a todos los que conformaron mi “constelación” al ayudarme, alentarme y también al disfrutar conmigo este “renacimiento” como el sol en el horizonte oriental: ¡MUCHAS GRACIAS!

Tucumán, Agosto de 2011

M. Silvana Catania

Primera Parte

El viaje solar en el universo funerario como problema histórico en la transición de la dinastía XVIII a la XIX

El viaje solar constituye una cuestión relevante del sistema de creencias durante el Reino Nuevo egipcio. Al inicio de la etapa imperial su configuración en el ámbito funerario tiene continuidad con etapas anteriores, siendo evidente en la esfera real y poniéndose de manifiesto de manera progresiva en el ámbito privado. Nos proponemos interpretar el tema en la transición de las dinastías XVIII y XIX, cuando entendemos se produjo su consolidación, en un período de cambios políticos y religiosos y en correspondencia con las modificaciones en los fundamentos de la realeza. Las modificaciones verificadas con el inicio de las dinastías ramésidas son continuación directa de las del período postamarniano. Algunos aspectos se remontan al proceso comenzado con Amenhotep III –si no incluso durante el reinado de su predecesor Tutmosis IV- y al fortalecimiento del imperio exterior.

En la civilización egipcia la estrecha relación existente entre el componente solar y los diferentes ámbitos de la vida social se expresó en dos niveles: la vida terrenal y la vida después de la muerte. En una religión que intentaba explicar los problemas humanos y divinos desde una “multiplicidad de enfoques” simultáneos (Frankfort 1998: 87-88), el dios sol -en tanto divinidad cósmica- se reveló como un poder trascendente y ordenador. Sea por la observación, la contemplación o la especulación intelectual en sí, el poder vivificador del sol hizo que se lo reconociera como creador; su salida diaria indicaba la victoria sobre la oscuridad de la muerte y su curso a través del cielo ejemplificaba el orden dinámico del cosmos.

Un aspecto vinculado al tema y que plantea interrogantes es el proceso de solarización atestiguado desde mediados de la dinastía XVIII y durante la reforma de Akhenatón. Sus consecuencias son notables en diferentes esferas de la cultura egipcia, en particular en la de la fundamentación de la realeza, en el culto en los templos y en el ámbito funerario.

En el marco de este proceso de reforma debemos destacar la ausencia plena de las creencias funerarias tradicionales de una vida en el Más Allá y con ello del trayecto nocturno del sol en Akhetatón. Por esto es relevante analizar la forma en que la temática se insertó en la religión funeraria al finalizar el período de Amarna y sobre

todo su relación con los rituales documentados en las tumbas contemporáneas de los últimos soberanos de la dinastía.

La investigación propuesta se sustenta en primer lugar en el trabajo realizado en el proyecto de estudio y conservación de la tumba de Neferhotep en Tebas Occidental¹ (TT49²), en el que estuvo a mi cargo el estudio comparativo de los materiales epigráficos preservados en el patio y en el primer pasaje de TT49, y el de las adoraciones al sol junto con las documentadas en otros monumentos de la elite. La interpretación comparativa permitió reconocer en su especificidad los aspectos solares del diseño y decoración de la tumba que, dado su fechado a fines de la dinastía XVIII, presenta elementos de transición hacia una nueva realidad religiosa, en correspondencia con los cambios históricos producidos por la reacción posterior al reinado de Akhenatón y su fundamentación del estado y del poder.

Los resultados alcanzados en esa investigación, dejaron expuesta la necesidad de profundizar el estudio y ampliarlo con la incorporación de la totalidad de las tumbas publicadas que pueden ser fechadas con posterioridad a la reforma de Akhenatón. Asimismo, la continuidad estilística y temática de la decoración parietal, registrada en los monumentos funerarios privados hasta el comienzo de la dinastía XIX inclusive, puso de manifiesto la conveniencia de la ampliación de la investigación con la inclusión de las tumbas de la elite atribuidas a los primeros reinados ramésidas³.

La atención dada al viaje solar como eje de nuestra investigación se justifica además por la dimensión alcanzada durante la dinastía XVIII y su proyección posterior en el sustento de la monarquía ramésida.

En este proceso, el desarrollo del tema del periplo nocturno del sol como habilitante de la vida en el Más Allá en las tumbas reales es notable luego de la reforma amarniana y en especial durante la dinastía XIX (Hornung 1992a, 1999a). Assmann (1995: 133-155) sostiene que también se registra el desarrollo de una nueva fase, ramésida, de la Teología Tebana de Amón-Ra. En ella la divinidad adquiere una forma diferente de relación con el hombre y la sociedad, lo que justifica un replanteo de las características de ese proceso a partir de los testimonios que se conservaron en el ámbito de las tumbas privadas seleccionadas en nuestro estudio. Asimismo, esto se

¹ Iniciado en 1999, se han llevado a cabo doce campañas de trabajo de campo, en cuyo desarrollo se completó el relevamiento de la decoración parietal del monumento y de su estado de preservación, en forma paralela al estudio de su registro epigráfico.

² Tumba tebana n° 49.

³ Respecto de la cronología de los monumentos de la necrópolis de los nobles tebanos, existen divergencias de acuerdo con el criterio en que se fundan los diferentes autores para datarlas, con frecuencia el estilo de la decoración a falta de otras evidencias más precisas. En esta investigación hemos seguido la cronología propuesta por Kampp (1996).

refuerza por el hecho de constituir lo funerario en sí mismo un instrumento de conformación cultural cuya evidencia es destacable en la antigua civilización egipcia.

Adicional a su función de preservadora de la identidad del difunto y expresión del orden social imperante, el diseño de los monumentos funerarios en las diversas necrópolis del antiguo Egipto respondía a la necesidad de cumplir una función particular en cada uno de sus espacios arquitectónicos. Su elaboración requería en consecuencia de una serie definida de escenas y textos aptos para su cumplimiento efectivo y de una organización y distribución precisa de los diferentes registros figurativos e inscripciones en los diversos sectores de cada tumba y en los planos constitutivos de cada uno de ellos. Es decir que la decoración parietal fue una parte integrante de los recursos con los que el difunto era dotado al recibir su morada de eternidad y esto se ajustó a una localización definida por su significado y por el papel que se le atribuía en el espacio en que se la ubicó.

En relación con esta cuestión, a pesar de las diferencias reconocidas en el diseño y distribución de los ambientes y planos que los conformaban, cada espacio arquitectónico de una tumba tenía una función que parece haberse mantenido a lo largo del Reino Nuevo⁴. Uno de esos espacios es el patio, que sirve de acceso de entrada y que en ocasiones estuvo precedido por un ante-patio⁵ y que junto a varios recintos tales como sala y pasajes conforman el complejo representado por la estructura; otro es una capilla o pirámide que remata el espacio externo elevándose a la altura del nicho de las estatuas⁶; y el tercero es la parte subterránea del monumento.

Las tumbas de fines de la dinastía XVIII tuvieron de manera usual una estructura compleja que incluía un vestíbulo, una o más capillas de culto y pasajes de acceso a esos espacios, ya fuera que se tratara de hipogeos o de monumentos construidos como estructuras libres⁷.

En los monumentos mortuorios de la elite, el patio, la fachada y la entrada por lo general son considerados espacios dedicados al culto solar de manera enfática, aunque no sean los únicos. En este sentido debe mencionarse que en el interior de la tumba, en numerosos espacios se advierten, además de las adoraciones u ofrendas a dioses solares, escenas que remiten a la temática solar. En consecuencia, la identificación exhaustiva de los motivos que pueden reconocerse como evocativos del

⁴ Seguimos aquí el modelo planteado por Seyfried (1987b: 219-253).

⁵ Como por ejemplo la tumba de Horemheb en Saqqara.

⁶ Este parece haber sido un rasgo que comparten las tumbas de el-Khokha de acuerdo a la evidencia que proveen sus representaciones en las escenas, aún cuando son pocas las que las excavaciones dejaron expuestas.

⁷ Las llamadas tumbas-templo de Saqqara por ejemplo, de fines de la dinastía XVIII y en el período ramésida.

viaje solar, lo mismo que su recurrencia en las tumbas de fines de la dinastía XVIII y comienzos de la XIX justifica su abordaje en nuestra investigación.

Una reinterpretación de los motivos, que conforman a su vez imágenes del viajes solar, a partir de la revisión de su disposición topográfica y de su significación de forma integrada en cada uno de los monumentos, constituye otro fundamento de relevancia en la propuesta de investigación, que requiere de una consideración respetuosa de la complejidad del objeto de estudio y de las dificultades que plantea su discusión.

En este sentido, hemos dado una especial atención al tratamiento del problema en la tumba de Neferhotep (TT49) por tratarse de un monumento extraordinario para el período que documenta. Su valor reside en la riqueza de su repertorio decorativo, en parte inédito hasta la reciente publicación de muchos de sus materiales iconográficos por la Misión Argentina (Pereyra *et. al.* 2006)⁸. La relevancia social del propietario de la tumba habría sido adquirida en el proceso socio-político de fines de la dinastía XVIII como funcionario de los dominios del dios Amón y en relación con su desempeño luego de la reforma de Amarna, lo que justifica la centralidad de su estudio.

Por lo mencionado, nuestro enfoque del tema del viaje del dios sol en la religión funeraria privada egipcia se centra en las evidencias epigráficas conservadas en las tumbas de los funcionarios de las necrópolis de los nobles de Tebas, Saqqara y Awlad Azzaz de fines de la dinastía XVIII y comienzos de la XIX. Las presentaciones y las inscripciones preservadas en los monumentos que integran el viaje solar pueden ser interpretadas en relación con el contexto estructural de cada tumba como espacio sagrado y cuyos rasgos peculiares pueden ser definidos dentro del marco temporal de estudio. Esto permite tener una perspectiva comparativa entre los monumentos contemporáneos, pero también reconocer tanto la continuidad de los temas como los cambios en el tratamiento de los motivos y las imágenes y precisar su alcance en el proceso histórico de transición entre ambas dinastías.

La vinculación de la temática atestiguada en las necrópolis privadas con su correspondiente de las tumbas reales, considerada de manera subsidiaria y como parte constitutiva del sistema de creencias funerarias en general, también contribuye a la comprensión de la semántica del viaje solar cuya identificación con la vida póstuma del rey se conoce desde el tercer milenio a.C. En este sentido, también interesa indagar el proceso de influencias existente entre la producción literaria funeraria –en particular el Libro de los Muertos y el Libro del *Amduat*- y los motivos relativos al periplo del sol y la función religiosa de las imágenes del mismo en las tumbas privadas en el período de nuestro estudio.

⁸ Agregado a ello cabe mencionar la posibilidad de contar para el estudio con esos materiales originales y con las notas personales tomadas *in situ* a partir de mi participación en la campaña del año 2005 como miembro de la misión.

De acuerdo con los planteos de Hornung (1999a) y Assmann (1995) sobre esta cuestión, en tanto que no es posible sostener un regreso total a la ortodoxia religiosa luego de Amarna, el eje de la investigación se constituye en torno a cómo se expresó el viaje solar en el período de la transición postamarniana en las tumbas privadas y cómo se lo reintegró al programa decorativo. Sin embargo, nuestra línea de análisis, que difiere de la de ambos autores, enfoca el viaje solar desde una perspectiva amplia y teniendo en cuenta la complementariedad de la evidencia documental -iconografía y textos-, con inclusión de la dimensión espacial –material y simbólica- y focalización temporal. Todos estos son componentes de relevancia para la elección de la metodología de indagación que se propone en tanto permiten interpretar la manera en que el viaje solar se integró y consolidó en el programa decorativo de las tumbas privadas en relación con los medios que permitían a la elite alcanzar la vida eterna.

2.1. Publicación de fuentes primarias

El relevamiento sistemático del registro epigráfico de las tumbas de las diferentes necrópolis egipcias fue iniciado en el siglo XIX y aún está en curso. Su puesta en marcha y su sistematización permitieron reunir una significativa cantidad de materiales funerarios iconográficos y escritos.

Más de cuatrocientas tumbas tebanas fueron oficialmente catalogadas a principios del siglo XX (Gardiner y Weigall 1913) y su publicación por diferentes expediciones hizo posible que, de manera sintética, la información más relevante fuera reunida en 1934 en una obra unitaria por Porter y Moss: *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings*. Se trata de una obra de referencia bibliográfica general que fue actualizada en las ediciones sucesivas realizadas por el Griffith Institute de Oxford (1962). La primera parte del volumen I está dedicada a las tumbas privadas de Tebas, en tanto que las reales y las de Saqqara son tratadas respectivamente en la segunda parte del volumen I y en el III.

La investigación más reciente y completa de la necrópolis tebana fue realizada por la Universidad de Heidelberg y sus resultados fueron publicados en 1996 por Kampp en *Die Thebanische Nekropole* (Theben XIII. Philipp von Zabern, Mainz), en 2 volúmenes. Con ella se actualizó el registro disponible, que fue ampliado con la incorporación de centenares de tumbas omitidas en la obra de Porter y Moss. Sin embargo los monumentos de la necrópolis de Deir el-Medina⁹ no fueron relevados en la obra de Kampp.

A estas publicaciones de carácter bibliográfico general deben agregarse las que, desde fines del siglo XIX, fueron dedicadas específicamente a los distintos monumentos excavados por las expediciones que trabajaron en Egipto. Entre ellas se destacan las series publicadas por el Institut Française d'Archéologie Orientale du Caire (Mémoires du Membres de la Mission Française y FIFAO); la Egypt Exploration Fund (Archaeological Survey of Egypt Memoirs), luego Egypt Exploration Society (Theban Tomb Series) de Londres; el Ashmolean Museum de Oxford (Griffith Institute

⁹ Que se encuentran en la concesión del Institut Française d'Archéologie Orientale du Caire.

Monographs); el Metropolitan Museum of Art de Nueva York (Egyptian Expedition); el Deutschen Archäologischen Instituts von Kairo (Ägyptologische Reihe); el Ägyptologische Instituts Heidelberg (Theben) y el Australian Centre for Egyptology (Reports).

En estos trabajos se dieron a conocer, entre otros datos, la estructura y decoración de las tumbas de diversas necrópolis. Para nuestra investigación son esenciales las publicaciones de las tumbas de la necrópolis tebana:

- TT181, de Nebamon e Ipuky (Davies 1925);
- TT55, de Ramose (Davies 1941);
- TT192, de Kheruef (Epigraphic Survey 1980);
- TT188, de Parennefer (Davies 1923);
- TT40, de Huy (Davies y Gardiner 1926);
- TT-162-, de Parennefer-Wennefer (Kampp 1994);
- TT275, de Sebekmes (Gauthier 1920; Gabolde 1995);
- TT49, de Neferhotep (Davies 1933; Pereyra *et. al.* 2006);
- TT271, de Nay (Habachi y Anus 1977);
- TT150, de Userhat (Gauthier 1908);
- TT324, de Hatiay (Davies y Gardiner 1948);
- TT254, de Amenmose -llamado Mesu- (Strudwick 1995);
- TT333, de nombre desconocido (Yoshimura 2007; Kondo 1992);
- TT255, de Roy (Baud y Drioton 1932);
- TT50, de Neferhotep (Hari 1985b);
- TT41, de Amenemope (Assmann 1991);
- TT6, de Neferhotep y Nebnefer (Bruyère 1926; Wild 1979);
- TT156, de Pennesuttaui (Seyfried 1987a);
- TT166, de Ramose (Baud 1935; Hofmann y Seyfried 1995);
- TT19, de Amenemose (Foucart 1932);
- TT51, de Userhat (Davies 1927);
- TT106, de Paser (Seyfried 1990 y 1995)
- TT292, de Pashedu (Bruyère 1925);
- TT323, de Pashedu (Bruyère 1925).

No obstante, son también relevantes las tumbas localizadas en la necrópolis de los nobles del Reino Nuevo de Saqqara:

- Horemheb (Martin 1976, 1989 y 1993);
- Maya (Graefe 1975; Martin 1988 y 1993; Raven 2001);
- Ameneminet (Berlandini-Grenier 1976 y 1982; Graefe 1988 y Ockinga 2004);

Por último, interesa la publicación de la tumba de Sennedjem (Ockinga 1997), descubierta en Awlad Azzaz (Akhmin).

Las tumbas preamarnianas que hemos considerado¹⁰ se fechan en los reinados de Amenhotep III y Amenhotep IV -TT181, TT55 y TT192 en ambos y TT188 sólo en el segundo-, pero interesan porque representan la última expresión funeraria previa a la reforma y el modelo formal al que se volvió con el restablecimiento de la necrópolis real en Tebas.

Las tumbas restantes son contemporáneas de los últimos reinados de la dinastía XVIII y los primeros de la XIX, lapso en el que hemos establecido el límite temporal de nuestra investigación.

- del reinado de Tutankhamón:
 - o las de Huy (TT40), de Parennefer-Wennefer (TT-162-), de Sebekmes (TT275) en Tebas;
 - o las de Horemheb, Maya y Ameneminet en Saqqara;
 - o la de Sennedjem en Awlad Azzaz
- del reinado de Ay:
 - o las de Neferhotep (TT49), de Nay (TT271), de Userhat (TT150), de Hatiay (TT324), de Amenmose (254) y de un propietario desconocido (TT333) en Tebas
- del reinado de Horemheb:
 - o las de Roy (TT255), de Neferhotep (TT50), de Amenemope (TT41), de Neferhotep y Nebnefer (TT6); de Pennesuttaui (TT156) y de Ramose (TT166) en Tebas
- del reinado de Ramsés I:
 - o las de Amenemose (TT19) y de Userhat (TT51) en Tebas
- del reinado de Seti I:
 - o las de Paser (TT106), de Pashedu (TT292) y de Pashedu (TT323) en Tebas.

El Libro de los Muertos constituye la composición más completa de la literatura funeraria del período en relación con los miembros de la elite. La primera publicación de este repertorio de conjuros fue realizada por Lepsius (*Das Todtenbuch der Ägypten nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin mit einem Vorworte zum ersten Male Herausgegeben*) en 1842. A esta primera edición del texto jeroglífico siguieron la de Naville del Papiro de Ani (*Das ägyptische Todtenbuch des XVIII. Bis XX Dynastie, aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt*) de 1886 y la de Budge (*The Book of the Dead: Facsimiles of the Papyri of Hunefer, Anhai, Kerasher, and Netchemet with Supplementary Text from the Papyrus of Nu*) de 1899. Las obras de Lepsius, Naville y Budge sirvieron de base a sucesivas publicaciones de esos textos (Budge 1910 y

¹⁰ De acuerdo con la datación de Kampp (1996).

1913, Champdor 1963 y Faulkner 1993 y 1998), a las que se agregaron las de otros nuevos, correspondientes a los diferentes manuscritos descubiertos (Allen 1960, Clère 1967-1968, Reymond 1972, Rossiter 1979, Limme 1983, Dondelinger 1987, Munro 1994 y Lapp 1997 y 2007 entre otros).

En reiteradas ocasiones algunos conjuros del Libro de los Muertos se registraron en la decoración parietal de las tumbas privadas y se hicieron más frecuentes a partir de la dinastía XIX, período en el que ocuparon el lugar asignado en la dinastía XVIII a las llamadas escenas 'de la vida cotidiana'. En su obra *Das Totenbuch in den Thebanischen Beamtengräbern des Neuen Reiches. Texte und Vignetten* (1984), Saleh analiza el repertorio relevado a partir de su transcripción textual y figurativa. El autor considera asimismo la articulación entre las representaciones y los fragmentos transcritos, que en los muros de las tumbas se interrelacionan de manera similar a la verificada en los papiros entre las viñetas y los fragmentos literarios de cada conjuro, destacando las variantes en cada uno de los casos. También Assmann en *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern* (1983) expone los himnos presentes en los monumentos funerarios de Tebas y considera sus paralelos con los himnos incorporados al Libro de los Muertos.

Finalmente, el Libro del *Amduat* es otro *corpus* documental importante entre nuestras fuentes primarias porque, si bien fue registrado en forma predominante en las tumbas reales del Reino Nuevo, la descripción que allí se hace del viaje solar en su trayecto nocturno es la más completa documentada en los monumentos contemporáneos que consideramos en nuestra investigación.

La edición completa del Libro del *Amduat*, fue llevada a cabo por Hornung en 1963, en *Das Amduat: die Schrift des verbogenen Raumes*, y al año siguiente Piankoff publicó en dos volúmenes la tumba de Ramsés VI (*The Tomb of Ramesses VI*, 1964), en la cual se dio a conocer esa versión ramésida del Libro del *Amduat*.

Otras publicaciones del texto jeroglífico con sus variantes corresponden a Barta ("Zur Stundenanordnung des Amduat in den ramessidischen Königsgräbern", 1974), Youssef ("The Cairo Imduat Papyri (JE 96638 a,b,c)", 1982) y Sadek (*Contribution à l'étude de l'Amdouat: Les variantes tardives du Livre de l'Amdouat dans les papyrus du Musée du Caire*, 1985b).

Además, son importantes una serie de traducciones del texto egipcio jeroglífico del Libro de los Muertos a lenguas modernas, entre las cuales se destacan la de Budge (1951) y Faulkner (1993 y 1998) al inglés y la de Barguet (1967) al francés. En cuanto al Libro del *Amduat*, su traducción más importante es la de Hornung, de 1963, al idioma alemán.

2.2. Los estudios realizados

a. La investigación del período de transición de la dinastía XVIII a la XIX: perspectiva política

Los estudios sobre las dinastías XVIII y XIX han sido abordados desde diferentes enfoques que recogen los más recientes análisis generales de la historia de Egipto realizados en el marco del Reino Nuevo. En *Historia del Antiguo Egipto*, Trigger, Kemp, O'Connor y Lloyd (1985) destacan la importancia de la dinastía XVIII como formadora del período, sus singularidades y problemáticas. También consideran casos particulares con relación a los diferentes faraones, que fue completada por el análisis de los componentes que cambiaron y los que se mantuvieron para permitir a los primeros soberanos de la dinastía siguiente tener una gran autoridad en el interior del estado egipcio.

Kemp (1992), especialista en el Reino Nuevo y excavador de Amarna, en *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización* presenta una historia general que enfatiza algunas temáticas particulares vinculadas a la organización de la sociedad y los cambios en los circuitos de poder tanto económicos, como ideológicos y políticos y sintetiza en la ciudad de Amarna el funcionamiento de la monarquía egipcia bajo Akhenatón.

Redford (1995), plantea que el concepto de realeza de la dinastía XVIII buscó sus raíces en la dinastía XII y combinó la imagen de un hombre fuerte, representante del dios en la tierra, la imagen del gran dios, rey erudito y sabio, así como rasgos de humanización que intentaron contrarrestar para fortalecer la figura del monarca y su aceptación entre la elite.

En tanto Murnane (1995), en la misma obra, plantea que la etapa ramésida temprana presenta puntos de contraste y congruencia con la dinastía precedente y se propone mostrar cómo la práctica de la realeza fue mucho más “anómala” que lo que expresaba la imagen de poder y estabilidad del gran Ramsés II, a la cual se consideró como expresión de la esencia de la realeza ramésida.

El inicio de una nueva dinastía con Ramsés I parece resignificar muchos de los elementos de los grandes faraones imperiales. Pereyra planteó en “Cambios en la teoría política egipcia durante el Imperio” (1997) que durante la dinastía XVIII hubo modificaciones en el fundamento religioso dentro del sistema de legitimación del poder político, sobre todo en la relación entre el demiurgo y los hombres, y con ello del rey como articulador de los vínculos entre esos niveles cósmicos. La necesidad de consolidar una posición que parecía estar cuestionada llevó a la adopción de

mecanismos de exaltación de la realeza, como el culto divino del faraón¹¹ y a una revalorización de la eficiencia del rey en sus obligaciones de conducción y administración para la continuidad, como se advierte en el caso de Horemheb¹². La autora señaló que otro cambio fue el fortalecimiento del control económico de los recursos por parte del rey en un contexto imperial, donde la actividad militar era exitosa y se asociaba con la obtención de beneficios económicos que hacían posible un juego de don y contradon con los sectores sociales que operaban en el poder junto a la monarquía: la burocracia y el ejército. Estas modificaciones, ya esbozadas a fines de la dinastía XVIII, se consolidaron en la dinastía siguiente.

En este marco general, diversos trabajos se dedicaron al estudio de algunos faraones de la segunda mitad de la dinastía en particular, como es el caso de Amenhotep III.

Cabrol publica *Amenhotep III le Magnifique* (2000), un análisis completo y pormenorizado, que comprende los procesos previos a su llegada al gobierno, sus vínculos parentales, el reinado en sí desde una perspectiva social, económica y política, los cambios religiosos y artísticos, y los elementos que revelan continuidad hasta el final de la dinastía en relación con la solarización de la religión, la fundamentación de la realeza y la exaltación de la figura del soberano. También es de relevancia el trabajo de Berman, "Overview of Amenhotep III and his Reign" (1998), en el cual analiza los antecedentes del reinado, las implicancias políticas de los vínculos sociales de la familia real en la continuación del poder, los cambios operados en la religión y el arte relacionado con la divinización del propio faraón, y los elementos que pudieron influir en los reinados posteriores, especialmente en el de su hijo Amenhotep IV / Akhenatón.

Sobre el reinado de Akhenatón, es sumamente prolífera la bibliografía que debate entre posturas enfrentadas y sin evidencia concluyente que permita definir las controversias vinculadas a la sucesión real y otras cuestiones conexas. Los estudios pueden remitirse: por un lado a los trabajos de Aldred, principalmente "Egypt: The Amarna Period and the End of the Eighteenth Dynasty" (1975) y *Akhenatón. Faraón de Egipto* (1989), y por el otro a los de quienes se han opuesto a sus ideas con nuevos enfoques históricos y/o nuevas fuentes y/o renovadas interpretaciones. En esta situación se encuentra en primer lugar el estudio de Redford (*Akhenaten, the Heretic King*, 1984), cuyas interpretaciones condujeron a un profundo debate sobre el carácter herético de la reforma. También cabe mencionar el trabajo de Gabolde (1998), quien propone un replanteo de la sucesión de Akhenatón a partir de la inclusión de nuevas

¹¹ Amenhotep III es un claro ejemplo que luego seguiría Ramsés II. No obstante es importante reconocer el antecedente provisto por Sesostri III que atestigua la estela de Semna del año 16 (Serrano Delgado 1993: 173-174).

¹² De acuerdo con su inscripción de coronación (Gardiner 1953: 13-31).

fuentes que le permiten reinterpretar las ya conocidas del período.

Paralelamente a estos debates, sobre el período de Amarna se ha producido mucha información a partir de la revisión de la evidencia arqueológica y desde enfoques que superan las explicaciones fundadas en causas únicas y en la psicología del faraón, para analizar el reinado. Estos autores se ubican asimismo en el marco del proceso histórico con sus precedentes cambios sociales, políticos y culturales (Hari, *New Kingdom Amarna Period. The Great Hymn to Aten* (1985a); Redford, "The Sun-disc in Akhenaten's Program: its Worship and Antecedents" I (1976) y II (1980); *Akhenaten, the Heretic King* (1984) y Kemp, "The Window of Appearance at El-Amarna, and the Basic Structure of the City" (1976) y *El antiguo Egipto. Anatomía de una civilización* (1992)).

Sobre los acontecimientos posteriores al reinado de Akhenatón, los estudios no son tan abundantes. Con excepción del reinado de Horemheb, último monarca de la dinastía cuya tumba de Saqqara fue descubierta y publicada en forma pormenorizada (Martin 1989), los autores se ocuparon en forma reiterada de Smenkhara, Tutankhamón y Ay desde una perspectiva muy general y como miembros de un grupo social que pugnó para alcanzar el poder. Respecto del período posterior a Amarna los estudios se enfocaron sobre todo en el regreso a la ortodoxia religiosa y las acciones del 'faraón-niño' Tutankhamón (Trigger 1985 y Padró 1996, por ejemplo).

El fin de la dinastía fue tempranamente tratado por Seele en "King Ay and the Close of the Amarna Age" (1955) y luego por Aldred en "The End of the El-'Amarna Period I. The Family of Yuya" (1957) y "Egypt: The Amarna Period and the End of the Eighteenth Dynasty" (1975), quienes lograron la mayor influencia sobre la investigación posterior. Sin embargo, corresponde mencionar los trabajos de Harris (1973 y 1974), Hanke (1975) y Krauss (1978), cuyos estudios han sido recientemente valorados como aportes para una investigación del período postamarniano en particular. También Gabolde propuso una nueva interpretación de los acontecimientos a partir del final del reinado de Akhenatón en *D'Akhenaton à Toutânkhamon* (1998: 277).

Funcionario de la corte de Akhenatón primero y de Tutankhamón después, Ay fue el faraón que lo sucedió y en su breve reinado consolidó la llegada al poder de una familia del Bajo Egipto y a su muerte ascendió al trono Horemheb. Ambos, según Hornung, enfatizaron la destrucción y abandono de los cultos durante la reforma de Amarna y la necesidad de restaurar el orden del mundo de acuerdo a la tradición. En este sentido el autor ha destacado como significativo que al acceder a la dignidad real Horemheb se vinculará al modelo político de Amenhotep III (1999a: 119-120), al que

igualmente remiten los monumentos de Tutankhamón y Ay¹³.

Murnane planteó que la etapa amarniana puso límites al poder real y que los sucesores inmediatos de Akhenatón debieron hacer concesiones que mostraban la capitulación de la dinastía en manos de las clases gobernantes. Este proceso cambió con la llegada al trono de Horemheb, quien otorgó nueva efectividad a la monarquía (1995: 186).

El carácter particular del ascenso de este monarca es de relevancia pues la argumentación tradicional que sustentaba la legitimidad dinástica y su conexión con el sistema religioso que le daba fundamento, así como la vinculación genealógica entre Amón y la familia real sufrieron una ruptura lo que se evidencia en la relevancia de la carrera del funcionario, bajo la promoción del dios, que lo hace merecedor de la realeza y la adaptación del mito que legitima su poder (1995: 189-190).

El autor analiza también la continuidad y singularidad del proceso de transición entre ambas dinastías no sólo desde la cuestión fáctica de la sucesión entre Horemheb y Ramsés I, donde la posición alcanzada por cada uno en la carrera política fue de gran valor, sino también en el uso de la institución de la coregencia por la cual el elegido como sucesor era posicionado como hombre fuerte de armas. Esto aseguró la transferencia de la realeza de Horemheb a Ramsés I y de éste a su hijo y a su nieto, sistema que se quebró a partir de Ramsés II. La práctica de los tres primeros reinados le permiten plantear a Murnane que la experiencia de la dinastía XIX hasta Ramsés II no parece justificar la confianza que le dieron los historiadores. Su poder político, sustentado en la adopción de esa familia por Horemheb y en la experiencia administrativa de sus miembros era bastante bajo (1995: 208). Los rasgos antes destacados nos permiten considerar los reinados de Ramsés I y Seti I como parte de un proceso de transición singular cuyo estudio requiere de una valoración no sólo política sino también religiosa y social en relación con el período precedente.

b. La investigación de los aspectos solares de la religión durante el Reino Nuevo

Una particular atención requieren los diferentes estudios que específicamente abordaron los elementos solares que documentan las bases del poder real, en el marco de la cosmovisión egipcia y los cambios verificados, los cuales permiten distinguir diferentes teologías, en el proceso histórico en el período analizado.

Assmann publicó en "State and Religion in the New Kingdom" (1989) los resultados de su indagación sobre la unidad "teopolítica"¹⁴ del Reino Nuevo y analizó

¹³ En el programa de construcciones de Ramsés II también se reconocen la inspiración del modelo establecido por Amenhotep III en Luxor y Nubia por ejemplo.

¹⁴ De acuerdo a la propia definición del autor (Assmann 1989: 56).

allí las tensiones producidas entre las tres concepciones o visiones del mundo que engloban las dimensiones religiosa, cósmica, política, social y antropológica existentes en esa entidad. Al examinar cada una de ellas muestra las vinculaciones entre dios, hombre y comunidad, entre el mundo cósmico y el social y el lugar que desempeña el rey en ese sistema. El autor explica (1989: 60) cómo en la Teología Tradicional el dios genera las acciones e instala al rey en su trono, quien debe mantener el orden como representante de la divinidad a través de la repetición de actos fundacionales¹⁵. Con la reforma de Amarna, el ciclo solar pierde significado político, puesto que no hay un oponente o enemigo para Atón, y en consecuencia los conceptos de orden y *maat* se desvanecen y el rey ya no refleja la acción del dios sino que contribuye a hacerla efectiva. En correspondencia, Akhenatón ‘personaliza’ *maat* al incorporarla a su protocolo regio e incorpora así un elemento que era propio del dios solar.

Sin embargo, luego de la reforma y como reacción, se va a concebir otra formulación religiosa que Assmann denomina “Teología de la Voluntad”. En ella el hombre se guía por su corazón y *maat* es reemplazada por la voluntad del dios, que interviene en la vida de cada individuo -incluido el rey-, y por la piedad personal. En su análisis, es destacable el planteo que hace del camino hacia la teocracia directa y de las modificaciones en la estructura política y social. También es relevante su idea de que Egipto entró en una crisis en la que no pudo encontrar un concepto de *maat* que encarnara la relación hombre-dios-comunidad y se transformó en un doble vínculo: hombre-dios y hombre-hombre por separado (Assmann 1989: 55-88).

En una obra más amplia (*Egipto. Historia de un sentido* 2005a), en la sección dedicada al Reino Nuevo, Assmann explica (2005a: 261) cómo el cosmoteísmo se convierte en una forma de conocimiento central en la experiencia de los egipcios que se reflejó en la producción de himnos al sol y en cuyo discurso se expresan los cambios de la significación del circuito solar. En forma sucinta presenta el proceso que hizo posible el paso de la concepción o Teología Tradicional -en la que el viaje es producto de la acción del sol y otras deidades- hacia una nueva formulación que el autor denomina Nueva Teología Solar (2005a: 267-268). En ésta el dios sol realiza el viaje solo y las imágenes míticas desaparecen, sin que ello implicara un monoteísmo. Para Assmann, esto da lugar a la Teología de Amarna y en forma progresiva a la configuración de la Teología de la Voluntad en el período ramésida. El autor enfatiza sobre todo cómo la Nueva Teología Solar generó la anulación de la noción de *maat* como constelación que vinculaba a todos los seres vivos como antecedente inmediato de la idea de voluntad del dios que domina toda la vida.

Por otra parte, en *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Ra, Amun and*

¹⁵ Tal repetición se correspondía con la cíclica reiteración del periplo del sol que mostraba el eterno triunfo del orden/luz sobre la oscuridad caótica.

the Crisis of Polytheism (1995) Assmann estudia una serie de textos que son abundantes en el Reino Nuevo: los himnos solares de las tumbas no reales. Considera el autor (1995: 1-11) que son expresión de diferentes teologías¹⁶ y de un discurso que revela el proceso teológico de la religión solar cuyo centro es el conflicto que existe en la unidad de la divinidad. En este sentido, la obra ofrece un panorama completo del período imperial en cuanto a sus creencias religiosas, sus cambios y continuidades. El análisis se realiza a partir de los himnos solares, sobre todo para mostrar el proceso mediante el cual se construye la Teología Tebana de Amón-Ra ramésida, que es su foco de estudio, y que compara con las otras teologías.

Interesa señalar que además Assmann plantea allí una oposición entre la Teología Solar Tradicional y la Nueva Teología Solar, así como la continuidad ininterrumpida de ésta luego de Amarna. La Nueva Teología Solar sirvió de base a la amarniana, aunque el sistema de Amarna constituye una oposición y una variante radical de la Nueva Teología Solar, que posteriormente no estuvo influenciada por aquél. Sin embargo, la concepción amarniana influyó significativamente en la formulación de la Teología Tebana ramésida de Amón-Ra, ya que fue una respuesta a los planteos amarnianos (1995: 9-10). En este marco de fuertes cambios teológicos, nos interesa en particular la etapa posterior a la Teología de Amarna, que precede a la consolidación de la Teología Tebana ramésida de Amón-Ra.

En este contexto, los interrogantes sobre la reformulación religiosa en torno a la divinidad solar, Atón, como dios exclusivo del Reino Nuevo bajo Akhenatón han llevado a sostener diferentes opiniones. Las más recientes han tratado de profundizar la problemática en el marco de una interpretación enfocada en el proceso histórico general de la dinastía XVIII y sus consecuencias. En este sentido, en *The Reign of Tuthmose IV* (1991) Bryan analiza en forma completa las fuentes del reinado y deja planteado, entre otros temas, el inicio del proceso de solarización de la religión y de la realeza bajo este faraón. Sobre el reinado de Amenhotep III podemos destacar los trabajos de Kozloff y Bryan *Egypt's Dazzling Sun. Amenhotep III and his World* (1992); de O'Connor y Cline (eds.), *Amenhotep III. Perspectives on His Reign* (1998) y de Cabrol *Amenhotep III le Magnifique* (2000) en los cuales se abordó desde diferentes perspectivas la creciente presencia de las ideas solares, el afianzamiento del clero heliopolitano y la divinización del rey como el propio sol.

Centrándose en el período de Akhenatón, Iversen (1996) cuestiona la idea generalmente aceptada de que el propósito de la reforma fue la introducción del monoteísmo sin profundizar ni definir la “doctrina” (sbAit) real, explicitada incluso en

¹⁶ La Teología Solar Tradicional, la Teología Tebana de Amón-Ra en su fase temprana (durante los reinados de Hatshepsut a Amenofis II), la Nueva Teología Solar (desde Amenhotep III y luego del período amarniano), la Teología de Amarna y la Teología Tebana de Amón-Ra en su fase ramésida (hacia el siglo XIII a.C.).

las inscripciones. El autor plantea que la propia doctrina era el objetivo de la reforma, que iba más allá del monoteísmo y cuyo trasfondo era la cosmogonía egipcia que sustentaba la noción de un demiurgo único. Akhenatón cambió la concepción del acto de crear al sustituir al creador invisible, Amón, por uno visible, el Atón viviente. De allí la importancia del concepto de vida (anx) en la teoría de la realeza faraónica, por cuanto comporta la existencia vital y de quien inicia la vida, en oposición al antiguo creador invisible.

En *Akhenaten and the Religion of Light* (1999a), Hornung plantea (1999a: 19-30) la singularidad de la religión de Akhenatón, su analogía con las ideas de su padre y la naturaleza de su filosofía como una religión de la luz, ya que Atón era no sólo el disco solar sino también la luz que irradia el sol. Destaca además el autor (1999a: 54-55) la estrecha relación entre rey y dios: Atón es un rey y el rey Akhenatón es un dios personal para la sociedad, con lo cual advierte la importancia política de ese vínculo y de las funciones del soberano.

El reinado de Akhenatón produjo interpretaciones variadas y en algunos casos opuestas, en particular referidas al carácter de su reforma religiosa. Allen, en "The Natural Philosophy of Akhenaten" (1989) parte de las ya demostradas influencias intelectuales de la teología solar de la dinastía XVIII sobre la revolución religiosa, pero le interesa analizar la relación con la filosofía natural y aplicar las características de los principios de la naturaleza de los griegos al dios Atón: singularidad, dominio, carácter natural y fundante. Para Allen, Akhenatón elabora una nueva definición del dios ya que es exclusivo, la fuerza gobernante; como principio natural es la luz y como principio fundante todas las funciones están sólo en él (1989: 91-97). A través de los cambios producidos también en el arte o el lenguaje el autor sostiene un planteo innovador por cuanto la nueva visión de la naturaleza no es religiosa sino un sistema filosófico. Su principio es la luz, un concepto natural y no un dios, mientras que el dios de la religión es el rey mismo (1989: 99-100).

En torno a los procesos posteriores a la muerte de Akhenatón, en el nivel de las decisiones del rey hay acuerdos entre los investigadores (Hornung 1999a, Padró 1996) en cuanto a la finalización de la reforma de Akhenatón en el año tercero del reinado de Tutankhamón, según se documenta en la "estela de restauración". La inscripción busca legitimar al rey por medio de una serie de acciones relacionadas con el regreso a los antiguos cultos -en particular de Amón y Ptah-, la apertura de los templos, entrega de bienes, el restablecimiento de los rituales y creencias relacionadas con el mundo del Más Allá, así como la designación de nuevos funcionarios. Estos aspectos se refuerzan con Ay y sobre todo con Horemheb.

Se ha planteado que con posterioridad a Amarna se desarrolló una concepción de la divinidad principal Amón-Ra, que fue abordada por los especialistas atendiendo

sobre todo a los aspectos de la relación entre el dios y sus fieles en el contexto de lo que generalmente se conoce como la “piedad personal”. La asociación entre el carácter imperial del período, en el cual se habrían intensificado las fluidas relaciones entre Egipto y las culturas de la periferia, en particular de Asia, llevó a una temprana formulación de esta idea por Gunn en “The Religion of the Poor in Ancient Egypt” (1916) y luego a sucesivas reformulaciones que mantuvieron esa línea de interpretación¹⁷.

Sin embargo, Baines mostró en 1987, en “Practical Religion and Piety”, que la idea de piedad personal y de relación directa con la divinidad era muy antigua. Ya en 1960 Steward había publicado un conjunto de textos religiosos preamarnianos en los que se podía reconocer esa concepción individual del vínculo hombre-dios (“Some Pre’Amarnah Sun-Hymns”), como también lo sostuvo Posener en “La piété personnelle avant l’Âge Amarnien” (1975). Asimismo, la obra de Sadek, *Popular Religion during the New Kingdom* (1985a), en la que se relevan los antecedentes de esta práctica paralela al culto oficial, que se remonta por lo menos a mediados de la dinastía XVIII, contribuyó a demostrar la temprana existencia de la piedad personal en la antigua religión egipcia.

En parte, esta tendencia religiosa puede explicarse por el proceso social general verificado a lo largo de la dinastía XVIII, a cuyo término puede constatarse una apropiación de lo divino por parte de los miembros de la elite, tal como en 1989 lo planteó Sørensen en “Divine Access: The So-called Democratization of Egyptian Funerary Literature as a Socio-Cultural Process”. Este autor funda su argumentación en la representación de los funcionarios del período ramésida como ritualistas en las estelas de culto privado.

Aunque el desarrollo de la “piedad personal”, junto a la crisis en la visión politeísta, formaría parte de la configuración de la religión imperial, Assmann (2005a: 289-312) explica, que para evitar confusiones deben considerarse cuatro fenómenos diferentes dentro de esa denominación: las formas religiosas locales, las formas religiosas domésticas e individuales, la religión popular y las nuevas formas de religiosidad, esta última caracterizada por la “interiorización de la divinidad” o adhesión personal, la lealtad al dios y la sustitución de *maat* por la voluntad del dios (que implica la intervención divina y la cercanía al dios en vida por medio del buen accionar), aspectos que se acentúan en época ramésida. También la necesidad de un replanteo universalista de la religión, asociado a la expansión territorial del estado durante el Reino Nuevo, fue expuesta por John Wilson (1967) y alcanzó un notable consenso que sirvió inclusive para explicar la revolución amarniana.

¹⁷ Rosenvasser, por ejemplo, expone esa opinión en su trabajo *Las ideas morales en el antiguo Egipto* (1972).

La relación existente entre el dogma que fundamentó la monarquía imperial y la teología solar se proyectó al ámbito funerario ya desde el comienzo de la historia egipcia, no obstante lo cual, las investigaciones sobre el tema privado usualmente han soslayado el tratamiento específico del viaje solar en el ámbito privado en profundidad.

En forma sistemática y a partir de los himnos de las tumbas privadas, Assmann considera que luego de la reforma de Amarna no se produce un “retorno a la ortodoxia” religiosa, sino que continúa la Nueva Teología Solar y además se desarrolla la fase ramésida de la Teología Tebana de Amón-Ra ya en el siglo XIII a.C. En ésta Amón-Ra no es sólo una extensión de Ra-Harakhty sino que presenta rasgos particulares como dios primordial, personal, ético, con énfasis en su unidad, que debe ser entendida como trascendencia y panteísmo (1995: 8-10, 67-68).

En concordancia con estas ideas nos interesa destacar el planteo de Hornung (1999a) a partir de la evidencia que proveen las tumbas reales respecto de la solución encontrada al problema de la concepción funeraria del viaje solar bajo los reinados de Tutankhamón y Ay. En su opinión no representa un retorno a la tradición sino más bien derivaciones de ésta combinadas con las innovaciones radicales del período amarniano, junto a nuevos componentes (1999a: 116-120). Luego de Amarna, el autor señala brevemente la revalorización o clarificación de ideas que habían sido negadas durante la reforma, como las creencias en el Más Allá y el valor de la oscuridad, en cuanto necesario componente del orden instaurado diariamente, la interpretación del curso diario y nocturno del sol y la creciente importancia de la estrecha asociación entre Ra y Osiris, así como el nuevo papel asignado a Amón-Ra durante el período ramésida (1999a: 122-125).

La relevancia y funcionalidad de las tumbas respecto de esta cuestión se discute en variados trabajos que parten del estudio de determinadas representaciones. Hartwig (2004) analiza una serie de tumbas cuyas escenas le permiten categorizarlas como de estilo templo o estilo palacio y que se corresponden con el cargo desempeñado por el propietario de la tumba durante los reinados de Tutmosis IV a Amenhotep III. Aunque el período es precedente al de nuestro estudio, es interesante la utilización que la autora hace del concepto de ‘punto focal de representación’ para la interpretación de las escenas, en tanto que en dicha localización espacial se describe la información más significativa sobre el contexto del difunto (2004: 51). En este sentido, Hartwig plantea (2004: 17) que las tumbas permiten preservar la identidad del difunto ya que la decoración expresa el estatus, las relaciones y el medio social, y se convierten así en una maquinaria regenerativa y en monumento conmemorativo de la vida. Assmann había planteado ya que las tumbas documentan y representan la totalidad de la cultura, el *Más Aquí* y el *Más Allá*, la vida profesional y el culto funerario, la existencia individual y la social (1996: 98-104).

En relación con las modificaciones en los monumentos funerarios privados luego de la reforma de Amarna, las representaciones muestran al noble relacionándose de manera más directa con el dios y contribuyendo por su propio accionar al orden cósmico y al sustento de *maat*. Más tarde, opta en cambio por la inclusión de escenas donde asume una postura activa en el ritual funerario (Vandier 1964: 660 ss.) y ya no precisa del faraón como ejecutante del ceremonial, práctica recurrente en las tumbas de época amarniana. Esto ha servido para explicar la mayor presencia de escenas religiosas que es una constante en las tumbas ramésidas. Manniche explica que en estas tumbas tebanas las denominadas “escenas de la vida cotidiana” se dejan de lado, y aunque pueden estar presentes, su estilo y significación han cambiado. En este sentido, por un lado se registran con mayor frecuencia escenas del Libro de las Puertas y del Libro de los Muertos y por otro la diosa árbol, la diosa Hathor y Amenhotep I y Ahmes Nefertary adquieren relevancia en las escenas (1989: 64-65).

En un trabajo sumario sobre el desarrollo topográfico de la necrópolis tebana y sus monumentos funerarios, Kampp (2003) plantea, siguiendo los tres niveles estructurales de las tumbas desarrollados por Seyfried (1987b), los cambios verificados en los niveles de la estructura y la superestructura entre las tumbas de la dinastía XVIII y de la XIX, los cuales se registran principalmente luego de la reforma de Amarna.

En la misma línea de interpretación Assmann (2003: 46) sostiene que el concepto de “espacio sagrado” se vuelve central para entender la singularidad de las tumbas de este período. El autor ofrece (2003: 47-49) una síntesis de la concepción de la tumba como un espacio de “pasaje” e interfase, y en particular en las postamarnianas explica los cambios, relevantes para nuestro estudio, en los criterios de decoración vinculados a la presencia de un nuevo eje vertical y a la nueva función de templo de la tumba, que implica un espacio de adoración del difunto hacia los dioses. Destaca además las modificaciones en la arquitectura y la decoración (ausencia de información biográfica y aumento del número de dioses), al invadir la presencia divina los espacios más externos de la tumba y las creencias funerarias e ideas sobre Más Allá, expresadas también en la presencia de un patio para los rituales funerarios vinculados a su función como templo. Su concepción de la tumba privada ramésida como un espacio sagrado donde cada sala permite la presencia divina y donde el difunto puede adorar a los dioses y disfrutar su proximidad (2003: 52) es relevante para nuestro estudio y resulta adecuada como marco de análisis del tema del viaje solar.

En su interpretación de las representaciones del entierro en las tumbas ramésidas de Tebas como una expresión del camino hacia el Más Allá, Barthelmess (1992: 1-6) sostiene también la existencia de los cambios antes mencionados, pero

plantea que algunos de ellos ya aparecen bajo Amenhotep II y que son introductorios de aquellos rasgos que se consideran característicos de la época ramésida desde la arquitectura, las formas de representación, el contenido y los recursos estilísticos en interrelación unos con otros. En este último punto nos interesa en particular su interpretación de la procesión funeraria y las escenas de entierro como un pasaje al Más Allá, y su consideración de la tumba no como un nexo entre este mundo y el Más Allá que conecta ambos niveles, sino como el lugar para el difunto en el Más Allá donde se comunica con los dioses. Explica además que el realismo en la representación de las escenas y los detalles expresan la reproducción concreta del camino al otro mundo (1992: 5).

En estrecha conexión con estos abordajes, Hofmann en *Bilder im Wandel. Die Kunst der ramessidischen Privatgräber* (2004) aborda los cambios evidenciados en el arte en las tumbas privadas ramésidas, aunque considera también tumbas postamarnianas que reflejan el pluralismo de estilo. La autora analiza los casos de Tebas, incluyendo Deir el-Medina, Menfis y algunas necrópolis provinciales y destaca en particular las innovaciones en el contenido, las imágenes y los medios de representación atestiguados en los monumentos de la dinastía XIX.

Desde una perspectiva más amplia, Assmann analiza en *Death and Salvation in Ancient Egypt* (2005b) el aspecto ritual de la religión funeraria y su proyección al conjunto de la sociedad egipcia en la antigüedad. En los términos expuestos por el autor, la conciencia de la muerte como verdadero conformador de la cultura de la época y su relación con las estrategias sociales de contención y control social constituyen nuestro marco fundamental de interpretación.

c. La investigación del viaje solar en el ámbito funerario del Reino Nuevo

El tema del viaje solar durante el Reino Nuevo fue abordado desde diferentes perspectivas que conforman el punto de partida para nuestra investigación. Por un lado se han estudiado los textos religiosos pertenecientes al ámbito de la realeza integrados en los Libros del Más Allá¹⁸, en los que encontramos aspectos del viaje nocturno del sol. Junto a este tema central, Hornung plantea que los Libros del Más Allá ofrecen el orden y los principios creativos que funcionan en los espacios del Inframundo. La regeneración solar demuestra, por medio del ejemplo, que los poderes de renovación trabajan en sinérgica acción junto con el difunto (1999b: 27). Así en el Libro del *Amduat*, por ejemplo, el énfasis está puesto en el recorrido del dios sol en su

¹⁸ El libro del *Amduat*, Los conjuros de las Doce Cuevas, El libro de las Puertas, El enigmático libro del Más Allá, El Libro de la Tierra, el Libro de las Cavernas y los Libros del Cielo, entre otros (Hornung 1999b).

barca en cada una de las doce horas de la noche, en correspondencia con el destino póstumo del individuo.

Con relación al Libro del *Amduat*, la tradición textual de la composición fue estudiada hace casi cuatro décadas por Altenmüller en "Zu Überlieferung des Amduat" (1967-1968) y casi contemporáneamente Barta analizó en "Zur Verteilung der 12 Nachtstunden des Amduat im Grabe Tuthmosis' III" (1969-1970) una temprana versión del Libro del *Amduat* registrada en una de las tumbas reales de la dinastía XVIII.

Se han planteado además algunas cuestiones respecto de la importancia que para el faraón y otros individuos poseía el conocimiento del Libro del *Amduat*. En esta línea de análisis, en "L'Amdouat et les funérailles royales" (Barguet 1972), "Die Unterweltsbücher in den ägyptischen Königsgräbern" (Brunner 1980), *Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägyptische Beschreibung des Jenseits* (Hornung 1991) y en *Knowledge for the Afterlife. The Egyptian Amduat. A Quest for Immortality* (Hornung y Abt 2003) los autores refieren casi siempre a las evidencias documentadas en las tumbas reales y a su contenido simbólico, y de esta manera circunscriben de hecho el problema al ámbito de la realeza. En particular Hornung (1991) analiza cada una de las doce horas del viaje a partir de las imágenes de esas horas en un variado conjunto de fuentes principalmente del ámbito real, aunque también considera algunos ejemplos presentes en tumbas privadas. Nos interesa en especial la interpretación comparativa del objetivo, características y rasgos positivos o negativos del trayecto solar en cada *corpus* documental, en tanto que debieron proyectarse del ámbito oficial al mundo funerario de la elite.

De particular interés es el estudio de Wiebach-Koepke (2007) sobre el viaje solar y la regeneración cósmica a partir del material proveniente del Libro del *Amduat* y del Libro de las Puertas. El análisis intenta realizar una sistematización del proceso vital presente en la concepción solar a partir de dos niveles: el macroscópico que analiza la función del dios Khepri en el ciclo solar y el microscópico que indaga la figura del rey y su rol en la regeneración cósmica. De forma complementaria la autora provee, como tercer foco de estudio, un exhaustivo análisis de los grupos temáticos específicos que deben ser tenidos en cuenta en el abordaje del ciclo cósmico tal como se presentan en ambos *corpus* documentales.

Una interpretación no literal de los textos funerarios reales se debe a Hermsen quien en *Die zwei Wege des Jenseits: Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie* (1991) se propuso analizar los simbolismos allí representados con el objeto de reconstruir la geografía del Inframundo.

El "Libro para salir a la luz del día", conocido como Libro de los Muertos, posee para nuestra investigación un alto valor como evidencia relativa a la elite imperial en el ámbito funerario. Junto a las diferentes publicaciones de este repertorio de conjuros,

que hemos mencionado con anterioridad, se encuentra un conjunto de estudios específicos entre los que destacamos los trabajos de van Voss (1973), Munro (1988) y Milde (1991).

De particular interés es el abordaje metodológico planteado por van Voss para analizar las posibilidades de interpretación simbólica de los textos desde una perspectiva histórica y contextualizada. Munro, por su parte, reconoce en ese trabajo la correspondencia entre las viñetas y las variantes textuales de los diferentes papiros, a fin de establecer su cronología. Con posterioridad, Milde enfocó el estudio de un ejemplar del Libro de los Muertos en sus ilustraciones de carácter figurativo: *The Vignettes on the Book of the Dead of Neferrenpet* (1991). La obra nos interesa de manera especial por abordar la representación del Más Allá en el universo de los hombres de la elite desde la perspectiva icónica y de forma indirecta de algunos rasgos del viaje solar.

De carácter más general, pero representativos de las ideas propias de la concepción egipcia del período imperial relativas al transcurso de la vida en el Más Allá, son los trabajos de T. G. Allen titulado *The Book of the Dead or Going Forth by Day: Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in their Own Terms* (1974) y las secciones correspondientes al estudio de los textos de las obras de Faulkner *The Ancient Egyptian Book of the Dead* (1993) y *The Egyptian Book of the Dead. The book of Going Forth by Day* (1998). En este último, ofrece una sistematización de las temáticas de los conjuros que permite reconocer los específicamente vinculados con el periplo del sol.

Con relación a la función del Libro de los Muertos, Hornung plantea que sus conjuros servían para aprovisionar y dar protección al difunto (1999b: 17). En concordancia con esto Goelet (1998: 14) sostiene que el Libro de los Muertos se vincula con la vida luego de la muerte y que su propósito era asistir al hombre en el otro mundo.

Junto con la publicación de los textos y representaciones del Libro del *Amduat* y del Libro de los Muertos, los estudios sobre el viaje solar en esos *corpus* documentales del Reino Nuevo comprenden en general descripciones e interpretaciones del curso del sol a través del mundo inferior y su relación con la renovación de la vida en el Más Allá.

En el caso del Libro de Muertos los trabajos referidos a nuestra temática por lo general se limitan a hacer categorizaciones de los conjuros. De carácter interpretativo destacamos “The Osiris-Re Conjunction with Particular Reference to the Book of the Dead” (2006) en el que DuQuesne analiza la unión entre ambos dioses como hilo conductor en la religión egipcia desde la dinastía V hasta la época romana. En referencia al Libro de los Muertos, la autora plantea las funciones complementarias de

las dos divinidades: Ra es el tiempo del amanecer y Osiris el de la noche, y por esto los considera dominadores del tiempo total y regeneradores de la vida.

Por su parte, Wiebach-Koepke analiza en “Motive des Sonnenlaufes in den Totenbuch-Sprüchen des Neuen Reiches” (1998), los motivos individuales y sus combinaciones referentes al viaje solar en los diferentes conjuros. Atiende allí a su variedad puesto que le interesa indagar si los conocimientos sobre el proceso regenerativo de la vida están presentes en estos documentos privados de la misma manera que en los textos de la realeza. En este sentido destaca que la participación en el viaje en la barca garantiza al difunto la vida eterna pero no provee de aquellos conocimientos que están reservados a la esfera real. De utilidad para nuestro estudio es el listado de los conjuros en los cuales la temática puede encontrarse.

Desde nuestra perspectiva, consideramos que los conjuros, adoraciones y viñetas del Libro de los Muertos ofrecen otros aspectos referidos a los espacios del Más Allá, así como referencias a las concepciones funerarias solares y en particular del viaje solar. En este sentido en “Ra y Osiris. El viaje solar en el Libro de los Muertos” (Catania 2011) abordamos este tema centrado en las acciones de Ra y Osiris a partir de la distinción de sus características, fases del periplo, significación y lugar que le corresponde en esta composición funeraria a los dioses y al difunto.

La relevancia del sol en la antigua civilización egipcia y sus expresiones iconográficas han sido temas de interés frecuente entre los investigadores. En “Altägyptisches Bilder der auf- und untergehenden Sonne” (1935), Schäfer tempranamente analizó las diferentes formas en que el sol fue representado durante la salida y el ocultamiento. A partir de una variedad de formas plásticas del propio dios como escarabajo, halcón, etc., considera también las diferentes figuras, sean signos o entidades que acompañan a la divinidad y que están directamente relacionados con dichas imágenes. Son destacables las relaciones que establece con las inscripciones y sus interpretaciones en ambos momentos del viaje, aunque no considera el contexto espacial en que se representan.

En *Altägyptische Darstellungen des Sonnenlaufes auf der abschüssigen Himmelsbahn* (1966), Westendorf define el viaje solar como el movimiento del astro en el cielo, que considera el camino de la vida del dios. En su análisis enfatiza las ideas de movimiento y de ciclo, en vinculación con la búsqueda de la eternidad de los egipcios y se enfoca especialmente en las formas de representación de ese recorrido del dios entre dos horizontes, con variadas formas, los cuales indican el camino por el cielo y los espacios de frontera. El autor plantea (1966: 1-7) de manera singular que el desplazamiento del sol en el cielo puede ser graficado como un trayecto empinado: el sol se muestra entre dos horizontes, pero con diferentes alturas y el punto de salida (oriente) es más alto que el punto de llegada (oeste). Su trabajo ofrece un variado

catálogo de representaciones del viaje a lo largo de la historia egipcia y su interpretación de los roles pasivos o activos del sol y de Osiris es de utilidad para un abordaje comparativo de los registros iconográficos, así como su análisis de las estelas y la adhesión de los difuntos a sendos modelos divinos.

Desde una aproximación más general, retomamos la explicación de Assmann (1989) sobre la relevancia política del ciclo solar en la concepción tradicional y el rol que tiene el dios como generador de las acciones cuyos efectos deben ser mantenidos por el rey. Sostiene que, por el contrario, durante la reforma de Amarna este mecanismo perdió su sentido.

En continuidad con este desarrollo de ideas, en *Egipto. Historia de un sentido* (2005a: 257 ss.) el curso del sol, su movimiento, es para Assmann el centro de la concepción egipcia del cosmos que está basada en una cosmogonía en incesante retorno. En este sentido, el viaje del sol junto a otros dioses expresa una visión completa del universo, que articula la dimensión divina, la real y la humana. Cada una de sus fases no sólo comprende un conjunto de acciones, sino que exigen esfuerzos específicos para garantizar el triunfo de la luz y el mantenimiento del ciclo. Assmann señala que esta concepción del curso del sol cambia con la Nueva Teología Solar, en la que el dios sol está solo en su viaje y donde desaparecen el enemigo, la madre, las vinculaciones con el nacimiento y la muerte, la justicia y el gobierno. El sentido cósmico y el terrenal ya no se reflejan uno en otro. El desarrollo de la religiosidad posterior comprende otra visión del mundo que contrapone dios y mundo, y deriva el mundo y la justicia de la voluntad del dios. Por esto, *maat* hace posible el acercamiento a la divinidad no en la hora de la muerte, sino ya en la vida mundana.

Por otra parte, en *Death and Salvation in Ancient Egypt* (2005b), Assmann plantea que ante la negación de la muerte por los egipcios la actitud asumida fue la creencia en el poder de un conjunto de contraimágenes como recitaciones, rituales y representaciones que por medio de símbolos construyen un contramundo. A pesar que su análisis es aplicado a toda la historia egipcia, nos interesa en particular cómo el tema del viaje solar es considerado desde la imagen de la muerte como un enemigo, una transición, un retorno y un misterio en íntima relación con su desarrollo verbal y ritual.

La concepción de la muerte como un enemigo fue analizada ya por Zandee (1969) a partir de los *corpus* documentales más relevantes de la literatura funeraria egipcia (Textos de las Pirámides, Textos de los Sarcófagos y Libro de los Muertos). El autor plantea (1969: 1-3) que esta visión de la muerte como enemigo se expresa en el miedo en tres niveles: la muerte como tal es temida en contraste con la vida terrenal, que se conoce y a la cual no se regresa; el temor a los peligros en el proceso hacia el Más Allá, que se asimila al viaje del sol, y el miedo a la muerte como una fuerza ética ante el juicio que debe afrontar el difunto.

Hornung ha explicado en diferentes trabajos (1992a y 1999a) que durante el período de Amarna el Más Allá fue anulado y con ello el difunto continuaba la vida en la propia tumba. Durante el día visitaba los templos y durante la noche retornaba a la tumba. La concepción del recorrido nocturno del sol y del difunto desaparece entonces, mientras que el viaje diario es exclusividad de Atón. Luego de la reforma se evidencia el desarrollo de un género muy amplio de composiciones que pueden ser denominadas “Libros del Más Allá”, con fuerte carácter místico y casi exclusivos de la realeza. En ellos se refuerzan y destacan el rol del sol y su recorrido nocturno en el Más Allá (Hornung 1999a, Assmann 2005b).

En continuidad con dos importantes trabajos en los que Assmann (1975 y 1983) estudió los himnos solares registrados en particular en las tumbas de funcionarios, en *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism* (1995) propone una interpretación de estos himnos que los considera como una manifestación del discurso teológico en desarrollo en el Reino Nuevo. La distinción entre los diversos tipos de himnos, la identificación de los momentos de elaboración teológica a lo largo del período y el análisis de la fraseología y su contenido vinculado a la divinidad son relevantes para nuestro estudio. El autor limita sus fuentes sólo a parte de los textos escritos y analiza los que identifica como himnos (aquellos que presentan una estructura verbal) y como elogios (los contenidos en las fórmulas de ofrenda, con estructura nominal). Aunque en esta obra Assmann no estudia la totalidad de los himnos que analizamos en nuestra investigación, su trabajo aporta un análisis de las fases del viaje solar presentes en los himnos y la participación del difunto en la alabanza. Es interesante destacar el énfasis puesto por el autor en la articulación de los íconos del viaje en torno a constelaciones de dioses que actúan de manera conjunta y en cada fase, como parte de la mitología politeísta. Estas constelaciones desaparecen en la Nueva Teología Solar, ya que el periplo del dios sol es realizado en soledad y esa acción es concebida como un fenómeno cósmico.

En relación con la temática Spalinger (2008: 260 ss.) sostiene, por un lado que la figura de Osiris fue relegada durante el reinado de Akhenatón aunque no atacada como fue el caso de Amón y por otro, remarca la importancia de la unidad entre Ra y Osiris en el periodo postamarniano y en particular al inicio de la dinastía XIX, evidenciada en la decoración de las tumbas de reyes y de la reina Nefertari, y en el templo de Seti I dedicado a Osiris. Así desestima el planteo de Assmann (1995) en el cual la reacción a la reforma fue la pérdida de relevancia de la deidad solar y el énfasis puesto en la concepción del *ba* de la divinidad para explicar su naturaleza oculta y trascendente, temática que caracteriza la Teología Tebana ramésida de Amón-Ra.

En relación con el material de estudio de Assmann (1995), en “Adoración al sol en el culto funerario privado bajo los reinados de Amenhotep III a Ay” (Catania 2005)

analizamos los denominados himnos solares que con frecuencia se ubicaron en el primer pasaje de entrada de las tumbas privadas de la dinastía XVIII, como imágenes cuya función religiosa debe comprenderse teniendo en cuenta el texto y las figuras como una unidad de significado en relación con el espacio sagrado en que se encuentran. Desde esta perspectiva, las escenas son consideradas adoraciones, consistentes en la ejecución simbólica de un ritual por parte de los funcionarios para exaltar la naturaleza de los dioses y asociar su destino póstumo con el viaje solar. A lo largo del período abordado se advierten cambios en las concepciones de la temática con la incorporación de otras divinidades en el viaje hacia el final de la dinastía XVIII.

También la tradicional participación de la elite en el circuito cósmico presenta variantes. El posicionamiento social y los cambios evidenciados en el contexto político de la dinastía se expresaron en su estrecha dependencia del rey durante el reinado de Akhenatón y en una mayor autonomía de los funcionarios luego de la reforma, como lo ha analizado Sørensen (1989).

Desde una mirada más concreta y cercana a las de Schäfer y Westendorf, en *Szenen des Sonnenlaufes* (1992b) Hornung considera la importancia de la relación entre imagen y texto en la iconografía religiosa del Reino Nuevo, lo que se observa claramente en la formación de una imagen que expresa el viaje solar y que tiene su origen en el conjuro 16 del Libro de los Muertos. Para su estudio, el autor considera las representaciones presentes en las tumbas de los funcionarios y en los papiros, y analiza la abundancia de variantes hasta la dinastía XXII para identificar un tipo básico y establecer la importancia del tema solar en época ramésida, sin interesarse por los cambios de una etapa a otra a lo largo de ese período. No obstante, su detallado análisis de las variantes es de relevancia para nuestro estudio de las escenas seleccionadas, en particular para las evocativas del viaje solar en las transiciones representadas por el nacimiento o el ocultamiento del sol, o las que implican al mismo tiempo el inicio y el fin del ciclo.

El trabajo de Barthlemess (1992), centrado en las escenas de entierro registradas en las tumbas ramésidas, constituye un interesante análisis de los diferentes momentos y componentes del ritual de enterramiento y de la procesión funeraria. Realizado en perspectiva comparativa, incluye en su repertorio tumbas de diferentes necrópolis (Valle de los Nobles de Tebas, Deir el-Medina y Menfis) y las confronta con monumentos de períodos anteriores. La singularidad de las escenas, que se mantuvieron en el programa decorativo desde época temprana hasta Época Baja, las convierte en material excelente para contrastar. Aunque las relaciones posibles entre la procesión y el viaje solar sólo son mencionadas por Barthlemess pero no interpretadas, el estudio ofrece puntos de contacto con nuestra investigación y es coincidente con ella en cuanto que las escenas pueden entenderse como un camino y

pasaje hacia el Más Allá y, por lo tanto, de reinserción del difunto en el cosmos. Sin embargo, las diferencias temporales del período investigado, la amplitud de representaciones seleccionadas para nuestra investigación, que supera la de las escenas de procesión y entierro, y el énfasis en el viaje solar conducen a los nuevos planteos que más adelante proponemos.

Más específico es el estudio de Refai (1996), quien en *Die Göttin des Westens in den Thebanischen Gräbern des neuen Reiches*, analiza la presencia de la diosa de Occidente en la necrópolis tebana, el desarrollo y alcance de su representación, sus relaciones con otros dioses y su función. A pesar que su trabajo comprende todo el Reino Nuevo y las tumbas reales, y no existe una relación nítida de la temática con el viaje solar, la tipología de las representaciones establecida por el autor y el enfoque de las funciones de la diosa vinculadas a la recepción, protección y regeneración del difunto son de utilidad en el abordaje de esta divinidad en las tumbas elegidas como fuentes de la presente investigación.

A partir de lo considerado, nuestra indagación toma como punto de partida los argumentos y resultados alcanzados principalmente por Assmann (1995, 2003, 2005b), Hornung (1999a), Barthelmess (1992), Refai (1996) y Spalinger (2008) en la interpretación de los textos y las representaciones figurativas. Sin embargo, nuestro enfoque se circunscribe al tratamiento del tema verificado en la transición que siguió a la reforma de Amarna y que alcanza a los comienzos de la dinastía XIX, momento inmediatamente anterior al afianzamiento de la Teología Tebana de Amón-Ra en época ramésida.

Enfocada en el proceso de restablecimiento del viaje solar luego de su ausencia durante el reinado de Akhenatón, la línea de abordaje que adoptamos enfatiza una interpretación de la evidencia epigráfica a partir de la articulación de texto escrito y figurativo en forma conjunta en un espacio tridimensional. Esto significa considerar las relaciones del volumen del espacio en que fueron ubicados teniendo en cuenta que las tumbas en que nos enfocamos son construcciones desarrolladas en tres dimensiones. A diferencia de Hornung (1992b), Barthelmess (1992) y Refai (1996), quienes acometen por separado las representaciones, nuestro estudio amplía la perspectiva de análisis al considerar la conformación de motivos e imágenes relativas al viaje solar como unidades de sentido en relación con el programa decorativo total de la tumba a partir del análisis de la organización y el proceso de circulación dentro de los espacios de los monumentos funerarios privados en un período de tiempo más restringido y de particular importancia por ser de transición.

3.1. Los objetivos de la investigación propuesta

a. Objetivos generales

Para nuestra investigación, enfocada en un problema de carácter religioso y fundado en evidencia primaria procedente del ámbito funerario, hemos tenido en cuenta los cambios políticos y sociales producidos a partir de la expansión de las fronteras del estado egipcio llevada a cabo en la dinastía XVIII y nos hemos propuesto como objetivos de carácter general los que a continuación se enuncian:

- reconocer el proceso por el cual la temática del viaje solar se incorpora a la epigrafía funeraria privada con la restauración de la religión tradicional luego de la reforma de Amarna;
- establecer la vinculación existente entre el tema funerario del viaje solar que integra el repertorio decorativo de las tumbas privadas en la dinastía XVIII y principios de la XIX y la solarización del dios Amón y de Osiris como contraparte de Ra o suerte de Ra nocturno;

La articulación orgánica de estos dos objetivos conduce a la formulación del tercero, a saber:

- comprender la relevancia del sentido que adquiere el tema del viaje solar en el desarrollo de las creencias funerarias de la elite de fines de la dinastía XVIII y comienzos de la dinastía XIX en relación con los cambios políticos y religiosos contemporáneos;

b. Objetivos específicos

Los objetivos específicos planteados para alcanzar los generales arriba mencionados son:

- identificar los motivos relativos al viaje solar, la configuración en diferentes imágenes que definen dicho periplo y su disposición topográfica en relación con la estructura espacial de las tumbas de los funcionarios del período en estudio;
- reconocer el contenido mítico de las evidencias figurativas analizadas e interpretar el simbolismo implícito en las representaciones funerarias del viaje solar;
- reconocer los componentes míticos que contienen las inscripciones jeroglíficas identificadas en los monumentos funerarios y analizarlos en perspectiva comparativa con la iconografía parietal que trata la misma temática y con las versiones contemporáneas del Libro de los Muertos;
- analizar los cambios y continuidades de la temática del viaje solar que se verificaron a lo largo del período considerado e interpretarlos en perspectiva diacrónica y en correspondencia con otros procesos sociales y políticos sincrónicos;
- establecer las relaciones existentes entre la evidencia del viaje solar registrada en las tumbas de la elite, los rituales fúnebres del difunto y la literatura funeraria contemporánea;
- comprender la funcionalidad del viaje solar en el sistema de creencias funerarias privadas según sus expresiones en el período postamarniano.

3.2. Hipótesis de trabajo

En nuestro planteo del viaje solar y su significado como problema histórico de relevancia en el período de la transición de la dinastía XVIII a la XIX, sostenemos como tesis que la interpretación del registro del viaje solar en las tumbas puede precisarse por la lectura de la disposición topográfica de las imágenes y por la circulación en el espacio tridimensional del monumento que definen su semántica.

La decodificación de las imágenes que evocan el periplo solar y su interpretación espacial se ajusta a su percepción dinámica en el desarrollo del ritual que implica desplazamientos en el espacio funerario.

En el período de estudio, las modificaciones en la localización espacial de las imágenes evocativas del viaje solar permiten verificar el proceso gradual de reinsertión y profundización de la temática solar a partir de la importancia de la fase nocturna en la etapa inicial hacia la incorporación de la fase diaria en espacios internos de las tumbas a principios de la dinastía XIX.

Para su verificación en nuestra investigación hemos considerado las siguientes hipótesis de trabajo:

- En las tumbas privadas postamarnianas el viaje solar se evidenció a través de un conjunto particular de imágenes que enfatizan el recorrido nocturno del astro y del difunto hasta su transfiguración en Osiris y destacan el recorrido diario como resultado de la fase anterior.
- El viaje solar se manifiesta a partir de la configuración de las siguientes imágenes: la transición entre el este y el oeste, el arribo a la zona occidental, el ingreso al Mas Allá, la recepción en el Occidente, la estancia en el Más Allá, el renacimiento del sol y el recorrido diario del astro.
- Contemporáneamente, el viaje solar de la divinidad se manifiesta de forma analógica con los rituales funerarios realizados para y por el difunto.
- La documentación del viaje solar, que evoca el misterio de la regeneración, en el repertorio iconográfico de las tumbas privadas postamarnianas se relaciona con los esfuerzos de la elite por acceder a la vida en el Más Allá y vincularse a los dioses en forma directa.

4.1. Modelos interpretativos y categorías analíticas

La presente investigación se sustenta en una serie de formulaciones teóricas procedentes de áreas científicas diversas que proveen categorías analíticas de utilidad para el estudio histórico que nos proponemos desarrollar.

En relación con la interpretación de la evidencia iconográfica y escrita seguimos el modelo planteado desde la semiótica de las imágenes por Tefnin (1984, 1991), quien considera la relación de texto y figura en tanto formas básicas de representación del mundo en el discurso de época faraónica. Ambas conforman una unidad de sentido que encierra un mensaje de carácter complejo que interactúa con el espacio de los monumentos del antiguo Egipto. Según este autor, la complementariedad de ambos lenguajes orienta su lectura hacia un abordaje no “literal” ni “lineal” de las representaciones, sino más precisamente en vinculación simbólica con el monumento como totalidad discursiva.

En la propuesta de Tefnin (1991), las figuras y las inscripciones son consideradas como conjuntos significativos que deben tenerse en cuenta como unidades de sentido en el análisis, y también como parte constitutiva de un espacio arquitectónico. Esta circunstancia interesa en particular para la interpretación de la decoración de las tumbas puesto que los monumentos funerarios constituyen a la vez que sepulcros espacios de carácter sagrado en cuyo interior se desarrollaban actividades rituales ‘relatadas’ en las paredes y demás componentes arquitectónicos del monumento (pasajes, pilares, etc.). El autor señala que esto permite reconocer que la interpretación del registro epigráfico presente en una tumba está sometida a imperativos lógicos del mismo orden que los que rigen los mecanismos rituales. También plantea Tefnin que el abordaje de las imágenes debe asumirlas como totalidades a interpretar desde diferentes niveles: la topografía que contiene la estructura del monumento (forma, tratamiento), las paredes, los registros, las escenas, las figuras, las relaciones entre los objetos o figuras, los colores y el contexto, así como también el sentido ideográfico de la lengua egipcia que construye un mensaje

conjuntamente con las figuras. El texto no “explica” la escena o viceversa, ambos soportes componen un discurso a decodificar.

Esta aproximación se complementa desde la semiótica (Eco 2000), que analiza el texto estético desde tres planos: a) el sintáctico, que considera la relación formal de los signos lingüísticos e icónicos entre sí, las “microestructuras” y permite realizar un análisis del marco interno de la obra a partir de la identificación de los signos componentes; b) el semántico que contempla la relación de los signos con su significado simbólico religioso y el propósito de la articulación del mensaje en el contexto de un espacio expresivo y funerario; y c) el pragmático, que tiene en cuenta la relación de la imagen con los intérpretes o receptores, que completa así el acto comunicativo. Los tres planos posibilitan la vinculación entre la escritura, las figuras y el monumento como una unidad de significado compuesta de códigos propios que resultan factibles de decodificar.

El abordaje semiótico permite establecer las relaciones de los signos lingüísticos y figurativos entre sí y un concepto o tema que se expresa a través de ellos en el contexto funerario de la época. Estas relaciones posibilitan la asignación de significados simbólicos a las figuras e inscripciones para comprenderlas como motivos propios de la cultura egipcia. Cabe entonces aclarar que en este estudio utilizamos el concepto de **motivo** para referirnos a una figura o un conjunto de figuras o inscripciones que en sus relaciones remiten a un tema o concepto con un valor simbólico cuya evocación mítica particular es identificable, en este caso relativo al viaje solar.

En este sentido, la aplicación del modelo “relieve semiótico del texto estético” y sus planos comunicativos e interpretativos permite afirmar que el texto estético requiere del conocimiento de lo que Eco denomina la “enciclopedia” a partir de la cual se construye un “relieve contextual” ya que si no se conoce con profundidad la cultura productora del texto estético y las reglas con las cuales se expresa su contenido, se puede interpretar como “exceso de expresión” y “exceso de contenido” (2000: 377) sin poder abordar satisfactoriamente los mecanismos estéticos de comunicación de la cultura.

Desde la iconología, Belting propone un enfoque antropológico de la imagen, ya que son los hombres quienes la producen (1991). El autor eligió una vía de análisis de la imagen desde una configuración que podría definirse como triangular, a través de la relación recíproca entre tres parámetros distintos: imagen-medio-mirada o imagen-dispositivo-cuerpo. Asimismo sostiene que no se podría hablar de una imagen sin ponerla enseguida en correlación estrecha con un cuerpo que mira y un dispositivo que es mirado (1991).

La concepción de la imagen de Belting es relevante y útil en varios sentidos para analizar en conjunto la evidencia epigráfica objeto de este estudio. Por un lado, su visión es interesante porque considera la imagen en general, sin 'limitarse' desde los criterios de la teoría y la historia del arte, lo cual es aceptable tanto para los que definen los monumentos egipcios como obras de arte como para los que se oponen a esta idea.

Para Belting el concepto de imagen es difícil de definir en forma abstracta y aislada y debe ser comprendido junto con otros determinantes no-icónicos tales como el medio¹⁹ y el cuerpo que las percibe. Las imágenes así consideradas pueden ser mentales o físicas. Respecto de la relación imagen-medio, el segundo es el "portador" o "anfitrión" de la imagen, es su forma, puesto que ninguna imagen visual nos llega sin estar mediada por una forma, que controla la percepción y crea la atención del observador que es en definitiva quien termina de significarla.

Desde esta perspectiva, las imágenes no existen por sí mismas, sino que suceden, acontecen por intermedio de la transmisión y de la percepción. En este sentido, el concepto es de utilidad para mostrar que la imagen no se sustenta en forma independiente por un determinante icónico, sino que existe un proceso de producción, de transmisión, de percepción, de animación y de circulación donde medio y cuerpo adquieren su significación y sobre todo donde es posible analizar la función y el mensaje de esa imagen. El medio conforma un vínculo entre imagen y cuerpo, canaliza la percepción, siendo los individuos los que producen las imágenes. El cuerpo (a saber, el cerebro) sirve como medio viviente que nos hace percibir, proyectar y recordar imágenes y permite a la imaginación censurarlas o transformarlas (1991).

Por otra parte, y de forma complementaria, la condición mediadora de las imágenes va más allá de la materialidad y del dominio de lo visual. Ejemplo de ello es el lenguaje tanto escrito como hablado, que transmite imágenes verbales cuando traducimos las palabras en imágenes propias y sirve como medio para transmitir imágenes, pero necesita del cuerpo y de la experiencia personal para llenarlas de sentido.

La diferencia entre medio e imagen no es tan clara en el caso de las imágenes físicas y visibles. Por su parte, el lenguaje escrito se separa del cuerpo y se retrae al libro, tela o soporte donde debe ser leído. Ese acto de leer depende de una diferenciación de la cual no nos percatamos en el caso de los medios visuales. En este sentido las imágenes no sólo son las "figuras" sino también el lenguaje escrito o hablado que en conjunto construyen el mensaje. Esto se aplica con claridad al discurso escrito del egipcio antiguo, un lenguaje ideográfico construido con signos que

¹⁹ Entendido como el agente por el cual las imágenes son transmitidas.

son en sí mismos figuras y que como sistema tiende a evocar la elaboración de imágenes.

Por todo lo considerado, utilizamos en esta investigación el concepto clave de Belting por el cual la **imagen** incluye figuras, palabras, colores y materiales, lo mismo que su sentido, percepción y mensaje. Esto permite la articulación de uno o varios motivos para configurar una imagen cuyo simbolismo remite al viaje solar.

Por último, Belting plantea que la imagen es la presencia de una ausencia, teniendo en cuenta que para los seres humanos la presencia tiene que ver con la visibilidad. Las imágenes para ser visibles necesitan de un medio, están presentes en su medio, pero **muestran** una ausencia, aquello que hacen visible y cuyo lugar ocupan. En esa línea de interpretación, la animación significa que nosotros hacemos transparente la opacidad del medio para la transmisión de las imágenes (1991). Este concepto es válido principalmente en su relación con la muerte y por lo tanto de gran utilidad en el contexto funerario de este estudio.

Lo planteado es abordado desde un marco analítico conceptual acorde con la temática objeto de estudio. El elemento ideológico-simbólico se constituye como uno de los componentes básicos de una sociedad que, en el caso en cuestión, se encuentra ligado firmemente al sistema político. Por esto, para la interpretación del sentido mítico de la evidencia funeraria consideramos los abordajes que ofrece la filosofía de la religión. Desde esta disciplina, Eliade (1979, 1981 y 1992) propone una interpretación fenomenológica del discurso mítico implícito en el registro epigráfico a partir de los conceptos de espacio y tiempo profano y sagrado respectivamente.

Eliade (1981) entiende al espacio profano como un ámbito que está despojado de todo presupuesto religioso, de las creencias y la manifestación de lo sagrado. Es un espacio homogéneo, público, común a toda la sociedad y donde se desarrollan las actividades cotidianas.

El espacio se transforma en sagrado por una hierofanía, por la irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y hacerlo cualitativamente diferente (1981: 29). “De hecho, la noción de espacio sagrado implica la idea de la repetición de la hierofanía primordial que consagró ese espacio transfigurándolo, singularizándolo, en un palabra aislándolo del espacio profano que lo rodea. (...) El lugar se transmuta de esta suerte en una fuente inagotable de fuerza y de sacralidad que permite al hombre, con la única condición para él de penetrar allí, tomar parte en esa fuerza y comunicarse con esa sacralidad” (1979: 329).

El espacio sagrado surge así con la instauración permanente de un “centro del mundo” en el seno de una sociedad. Es un espacio en cierto sentido privado, accesible a quienes comparten las creencias y el simbolismo que lo caracterizan y lo hacen fácilmente distinguible. “Cualquier establecimiento humano nuevo es en cierto sentido

una reconstrucción del mundo. Para poder “durar”, para ser “real”, la nueva habitación o la nueva ciudad deben ser proyectadas, por medio del ritual de fundación, en el ‘centro del universo’” (Eliade 1979: 334). Este espacio, en nuestro caso, es la tumba misma, que se constituye en un centro del mundo y en la que encontramos diferentes imágenes vinculadas a ritos y que expresan la modalidad de lo sagrado y un momento histórico, es decir, una situación del hombre con relación a lo sagrado. Y la actuación de los ritos que en su interior se desarrollan sacraliza también el tiempo al recordar el retorno a un tiempo inmemorial, sólo posible de ser recordado a través del actuar los mitos fundantes de las prácticas sociales.

El tiempo profano se constituye, siguiendo a Eliade (1992), en torno al devenir histórico: es el tiempo lineal, ininterrumpido, cronológico. El tiempo profano es percibido como irreversible, acontece en el presente actual al que no se puede volver. Remite a los prolegómenos de la ejecución ritual y a los momentos posteriores a la misma. En cambio, el tiempo sagrado (*illo tempore*) es un “recorte” del tiempo lineal profano en torno a diversos hitos que marcan rupturas. Estos hitos -ya sean ritos, ceremonias o acciones divinas- producen la “detención” del tiempo profano para recuperar el tiempo primordial, mítico, cíclico y eterno. Éste es el tiempo en el que el acontecimiento tuvo lugar por primera vez, “al comienzo” y es por naturaleza reversible (1981: 63-66). “Al repetir un gesto arquetípico se inserta en un tiempo sagrado ahistórico y esta inserción no puede tener lugar sino a condición de que el tiempo profano quede abolido” (Eliade 1979: 352).

El concepto de tiempo hierofánico explica asimismo la distinción entre tiempo profano y sagrado, cubriendo realidades muy variadas. Puede designar el tiempo en que se coloca la celebración de un ritual y que es, por ello mismo, un ‘tiempo sagrado’. Puede designar también un tiempo mítico, ya sea recuperado por intermedio de un ritual, ya sea realizado por la ‘repetición’ pura y simple de una acción provista de un arquetipo mítico. Finalmente, puede también designar los ritmos cósmicos en la medida en que esos ritmos son considerados como revelaciones -queremos decir manifestaciones, acciones- de una sacralidad fundamental subyacente al cosmos (Eliade 1979: 346-347). Los tiempos sagrados que se insertan en el profano son solidarios en su continuidad por eso el tiempo profano sólo es abolido momentáneamente. Por el contrario, la duración profana entre tiempos sagrados no es continua con el tiempo hierofánico del rito sino paralela al tiempo sagrado (Eliade 1979: 349).

Esta concepción se encuentra presente en la cultura del antiguo Egipto cuya sociedad puede reconocerse como ‘integrada’. En consecuencia, para la lectura comprensiva de las imágenes funerarias tendremos en cuenta que el material mítico que encierran “(...) enuncia un acontecimiento que tuvo lugar *in illo tempore* y

constituye por este hecho un precedente ejemplar para todas las acciones y 'situaciones' que, más tarde, repetirán ese acontecimiento" (Eliade 1979: 385). Estos actos fundantes y ejemplares se relacionan a nuestro entender con los arquetipos visuales de los cuales nos valemos para comprender las prácticas rituales en relación con sus habilitantes materiales o espaciales para su ejecución.

También los conceptos de mito y rito son de relevancia para decodificar el significado de los mensajes preservados en la evidencia epigráfica que analizamos.

El mito rememora un acontecimiento primordial, lo establece y consecuentemente instaaura un orden primero. El mito cuenta una historia sagrada, relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los 'comienzos'. Los mitos revelan la actividad creadora y develan la sacralidad, rememoran un acontecimiento primordial, lo reestablecen y en consecuencia reinstauran un orden primero (Eliade 1992: 11). Así, el mito tiene 'vida', en el sentido de proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia (Eliade 1992: 8).

El rito, por su parte, consiste en la repetición de un gesto arquetípico realizado *in illo tempore* (al principio de la historia en el sentido de un tiempo inmemorial) por los antepasados o por los dioses, que por medio de la hierofanía provee una nueva categoría ontológica a los actos más triviales e insignificantes. El rito 'coincide', por la repetición, con su arquetipo y el tiempo profano es entonces interrumpido para instaurar un tiempo sagrado. Asistimos al mismo acto cumplido *in illo tempore*, en un momento auroral cosmogónico. Así, al transformar actos fisiológicos en ceremonias, se proyecta el tiempo en la eternidad (Eliade 1979: 54). En este sentido, todos los rituales tienen la propiedad de suceder 'ahora', 'en este instante' pero para ello deben incluirse actores y elementos que hagan posible actuar ahora el mito. El tiempo que presencié el acontecimiento conmemorado, repetido por el ritual en cuestión 'se hace presente', es re-presentado, por muy remoto que se lo imagine en el tiempo.

En esta línea de pensamiento, los ritos fueron revelados por los dioses o los antepasados y cada vez que se repite una acción ritual o un acto significativo se imita el gesto arquetípico que tuvo lugar en el origen de los tiempos, es decir en un tiempo mítico (Eliade 1979: 351). El rito actualiza constantemente el acontecimiento mítico, lo hace presente, produce 'recortes' en el tiempo para instaurar el tiempo sagrado, y dado el carácter ritual del espacio arquitectónico en que se encuentran ubicadas las fuentes epigráficas seleccionadas para nuestra investigación, será tenido en cuenta como elemento que las resignifica.

La amplia categorización desde la arquitectura ofrecida por Ching (1995) respecto de las formas, los espacios y su articulación permite considerar a las tumbas como espacios expresivos cuyos componentes deben entenderse desde el proceso

constructivo, así como interpretar la distribución espacial de la temática decorativa dentro del proceso histórico de estudio.

En relación con esta vía de análisis, los planos definen tradicionalmente volúmenes de forma y espacio. Las propiedades que distinguen cada plano (tamaño, forma, color, textura) y su relación espacial, determinarán en último término las propiedades visuales de la forma que definen y la cualidades del espacio que encierran (1995: 35).

Un elemento esencial en la propuesta de Ching es el concepto de plano considerado una línea prolongada en una dirección que no sea la que intrínsecamente posee, que sirve para marcar los límites o fronteras de un volumen (1995: 34). Existen tres clases de planos genéricos: el superior, el de la base y el de la pared. Este último nos interesa en particular ya que estos planos verticales visualmente son los más activos, con vista a definir y cerrar el espacio arquitectónico (1995: 35).

El autor plantea que cuando un espacio comienza a ser aprehendido, encerrado, conformado y estructurado por los elementos de la forma, la arquitectura empieza a existir (1995: 108). Allí intervienen dos componentes importantes: la forma y el espacio por un lado y su relación por otro. Para comprender los campos visuales con sus elementos heterogéneos, los individuos tienden a organizarlos en grupos opuestos: elementos positivos que se perciben como figuras y elementos negativos que proporcionan un fondo para las mismas. Por consiguiente, las figuras y su fondo son algo más que meros elementos contrapuestos y en conjunto integran una unidad inseparable (1995: 110).

Al tomar la relación de forma y espacio para analizar las imágenes del viaje solar en las tumbas consideramos en particular algunas de las variables que ofrece Ching, como las propiedades visuales de la forma (contorno, tamaño, color, textura, posición, orientación) y los elementos verticales que permiten comprender su utilidad: reciben y soportan planos de forjado y de cubrimiento de un edificio, controlan la continuidad visual y espacial entre el entorno exterior y el interior de una construcción y actúan a modo de filtro del flujo del aire, la luz, el ruido (1995:136). Esto interesa a nuestro abordaje de la evidencia epigráfica funeraria porque constituye una perspectiva que provee dinámica a su interpretación en virtud de la idea de movimiento del viaje solar.

La arquitectura de la tumba remitía a una diferenciación de espacios que se definen materialmente por el volumen, sin embargo, éste no siempre coincide con la forma material que lo delimita, pudiendo variar mediante los niveles interiores (proporción), el color y las texturas (dimensión visual) y las disposiciones (su dirección). Los distintos niveles de una tumba rupestre permiten pensar en una consecución de etapas descendentes hacia el seno de la roca con la cual el sepulcro termina integrándose a partir del foso funerario. Los colores y las técnicas resolutivas

de las escenas también indican significados precisos ya que manifiestan acontecimientos relevantes en la vida del noble y su participación en ellos.

Otro de los componentes de análisis que Ching propone se refiere a las características del espacio arquitectónico vinculado a las propiedades de cerramiento y nos centramos en algunos de ellos como las aberturas, que por su tamaño y situación inciden en las características de la estancia en tres elementos: el grado de cerramiento que determina la forma del espacio, la luz en la iluminación de superficies y formas, y las vistas en la focalidad del espacio. Asimismo, Ching enfatiza en los accesos porque ofrecen el punto de entrada, fijan los modelos de circulación y de uso, y establecen relaciones visuales con los espacios contiguos (1995: 175-177).

Este abordaje también ofrece diferentes modelos de relación espacial. Entre ellos está el de continuidad o espacio en común que se adapta a las tumbas estudiadas, ya que permite una clara identificación de las estancias y responde a sus exigencias funcionales y simbólicas.

En esta propuesta son de relevancia para nuestro estudio los modelos de circulación propuestos por Ching, que la entiende como el hilo perceptivo que vincula los espacios de un edificio o que reúne cualquier conjunto de espacios interiores o exteriores (1995: 200-202). El autor presenta asimismo los componentes fundamentales del sistema de circulación, que influyen en la percepción de las formas y los espacios constructivos. En este sistema interactúan las diferentes fases: aproximación, acceso, configuración del recorrido, relaciones recorridos-espacio y forma del espacio de circulación. Cada uno de ellos presenta diversas modalidades y son modelos aptos para ser aplicados a las tumbas egipcias para entender las relaciones entre las imágenes de los diferentes espacios atendiendo a su naturaleza ritual.

En forma complementaria a esta perspectiva arquitectónica interesan los principios organizativos del programa ornamental de las tumbas en cuanto a localización, composición, dirección y contenido de la evidencia figurativa y textual que conforma la decoración funeraria. En este punto es importante aclarar:

- que por criterio de composición entendemos la manera en que está organizada la escena y cuál es su soporte material, sea formando parte de una estela, pilar o pared, así como en registros o subregistros, y sus rasgos principales;
- que el criterio de direccionalidad marca la orientación principal de las acciones centrales y
- que el criterio de contenido se vincula con la temática global de la escena o el texto.

Por último, en relación con las diferencias de diseño arquitectónico, la Misión de la Universidad de Heidelberg estableció una nueva catalogación a partir del relevamiento que realizó en la necrópolis de Tebas (Kampp 1996). En ella, la diversidad de los diseños

se corresponde con los fechados de cada monumento, circunstancia de interés para nuestra investigación que toma en cuenta el espacio arquitectónico como un componente a interpretar en tanto soporte estructural constitutivo de la evidencia epigráfica.

4.2. Consideraciones metodológicas

La presente investigación articula una selección de fuentes epigráficas en la que se identificaron las figuras vinculadas al viaje solar con los textos jeroglíficos asociados y su localización espacial en las tumbas de los funcionarios del Reino Nuevo, con énfasis en la transición de la dinastía XVIII a la XIX.

Para el desarrollo de nuestro estudio hemos utilizado las versiones jeroglíficas originales de las fuentes seleccionadas que representan la evidencia primaria requerida. La traducción de las inscripciones se hizo a partir de sus respectivas publicaciones, tomando como referencia para su discusión e interpretación preliminar las variadas traducciones disponibles en diversas lenguas modernas. En los casos en los que ésta fue posible, la crítica textual se llevó a cabo con el examen directo de las inscripciones en los monumentos, atendiendo en especial en esta instancia a la iconografía que integra las escenas analizadas.

La traducción al español que proponemos es asimismo resultado de la confrontación entre la versión obtenida en primer término y su análisis crítico a la luz de la interpretación contextualizada que damos aquí a los textos funerarios.

A partir de allí, el análisis e interpretación de la evidencia epigráfica, que considera conjuntamente las representaciones iconográficas y las inscripciones, se llevó a cabo a través de:

- 1) la aplicación del modelo de circulación del espacio desde la perspectiva arquitectónica que permite distinguir la funcionalidad de los espacios, los principios organizativos de las escenas y las relaciones del programa decorativo de forma integral;
- 2) el abordaje semiótico que considera a la imagen desde los planos sintáctico, semántico y pragmático en cada una de las tumbas, así como el análisis estructural de las figuras y los textos como unidades de sentido para identificar los motivos;
- 3) la aplicación del método interpretativo del contenido simbólico de los materiales epigráficos en el ámbito funerario; y
- 4) el análisis comparativo de los materiales epigráficos de los monumentos funerarios en perspectiva sincrónica y diacrónica.

El método comparativo es aplicado a los motivos del viaje, su recurrencia y localización en los espacios de las tumbas, la fraseología de los textos escritos y su vinculación con los elementos figurativos para precisar su simbolismo y reevaluar las

interpretaciones realizadas en la configuración de las imágenes. El control de éstas se llevó a cabo por su confrontación con los contenidos provistos particularmente por la literatura funeraria.

Los métodos cualitativos seleccionados permiten una interpretación de las imágenes propias del viaje solar y su función religiosa desde la perspectiva del proceso histórico, verificada por una cuantificación de su frecuencia en los monumentos que considera asimismo la distribución topográfica de las figuras e inscripciones presentes en las tumbas.

Por último, la perspectiva diacrónica de análisis y su confrontación con los cambios reconocidos en la dinámica del proceso histórico permite entender el sentido de las variaciones documentadas en los registros del viaje solar en las tumbas de la elite, como espacios expresivos de las transformaciones sociales, políticas y religiosas que caracterizaron la transición posterior a la reforma amarniana que dio paso al período ramésida.

Segunda Parte

Espacio funerario y realidades cósmicas

1.1. El establecimiento de la dinastía XVIII y sus primeras etapas

El Reino Nuevo (1552-1069 a.C), que se inicia con la dinastía XVIII, constituye un período de centralización y orden en su interior y de progresiva expansión y dominio hacia el exterior. Luego de la expulsión de los hicsos, que ideológicamente se identificó con el desorden (Balandier 1993: 19-28), el restablecimiento de un orden político reunificado en torno a la figura del monarca requirió de acciones dentro y fuera de las fronteras de Egipto.

Los primeros soberanos de la dinastía debieron enfocarse en la reconstrucción de las redes de poder en el interior y en la destrucción de las que en Palestina aún sostenían el poder hicsos (Botta 1995). Este proceso habría culminado con el advenimiento al trono de Hatshepsut y el establecimiento de una sólida alianza entre la familia gobernante y el clero de Amón. El reinado de Tutmosis III marca un punto de inflexión en la política egipcia.

Si bien los reyes hicsos adoptaron las instituciones egipcias y en el ejercicio del gobierno mantuvieron en general las tradiciones locales, la incorporación de algunos elementos asiáticos produjo procesos de sincretismo que se consolidaron a lo largo de la dinastía XVIII. Esto se justifica no sólo por las fluidas relaciones establecidas durante el reinado de los dinastas extranjeros, sino también por el establecimiento de dominios asiáticos de Egipto en forma permanente y sobre todo el establecimiento de los ramésidas.

Entre los esfuerzos de los primeros soberanos de la dinastía por legitimar las concepciones por ellos establecidas, una concepción del mundo y de la sociedad sustentada en las creencias religiosas y la fuerza de la tradición fue articulada en armonía con los cambios verificados en los procesos políticos, sociales, económicos y religiosos. La nueva estructura formal fue consagrada de acuerdo a fundamentos de carácter divino que también se adecuaron a las nuevas condiciones, que condujeron a la hegemonía de Tebas y su dios.

Es sabido que los rituales que hacen presente el mito en la vida social son necesarios para reforzar esa visión tradicional según la cual los hombres desempeñan un papel fundamental en la continuidad y supervivencia del orden universal -*maat*- establecido por un dios creador primigenio (Trigger 1985: 239). En ese marco, la realeza egipcia, que gozaba de importancia sobrenatural y gubernamental, era quien debía mantener el orden, la unificación y la relación entre Egipto y sus dioses (Trigger 1985: 253).

Este delicado proceso de mantener las formas tradicionales del poder de los faraones, siguiendo a Trigger (1985: 258), parece concretarse por medio de una serie de factores: el papel del rey en los asuntos administrativos y militares, la política de expansión, la fuerza ejecutiva y económica que se expresó en el programa de construcciones y la reformulación de una mitología referente a los aspectos cuasi divinos de la monarquía que indica la necesidad de enfatizarlos. En este sentido, frente a un fundamento religioso que debe ser recordado para reposicionar al rey, la expansión hacia el Levante y hacia Nubia, hizo de la figura del monarca un conquistador, defensor de las fronteras (Quirke 1989) y garante del orden interno y externo; un rey guerrero aún cuando la acción directa no fuera llevada a cabo por el propio monarca.

Esa expansión dio la ocasión de apropiación de riqueza que fue aplicada a la base de poder del soberano y el dios del imperio.

Desde otra vertiente de poder, la ideológica, debemos tener en cuenta además los problemas sucesorios, en particular durante la dinastía XVIII, que condujeron a elaboraciones teológicas en las que los reyes no sólo fueron identificados como los hijos del dios propio Amón-Ra, quien conducía la expansión, sino que el trono también podía alcanzarse mediante su elección directa. En todo caso, esto parece ser reflejo de una sutil configuración de redes tejidas entre los miembros de un puñado de familias influyentes (Cruz Uribe 1994).

Respecto del proceso histórico, previo a nuestro periodo de estudio, se pueden diferenciar características y etapas del desarrollo de la política exterior en relación con los asuntos internos y sus cambios. Desde los inicios de la dinastía XVIII hasta el reinado de Tutmosis II se evidencia la consolidación de la expulsión de los hicsos como estrategia defensiva del estado egipcio, la reorganización y mantenimiento del nuevo orden interno, como lo expresan las obras realizadas en el Templo de Karnak durante el reinado de Amenhotep I y el establecimiento de los límites meridional y septentrional del dominio egipcio bajo Tutmosis I (Galán 2009: 313-316), de donde se obtenían importantes materias primas y productos exóticos.

La muerte de Tutmosis II y la corta edad de su hijo, Tutmosis III, llevaron al desempeño de la regencia por Hatshepsut, esposa del faraón difunto e hija de

Tutmosis I. El pasaje de su figura de regente a la de faraón de Egipto luego del séptimo año, con la incorporación del protocolo real, revela las preocupaciones en torno a la sucesión y la legitimidad real, pero también la vinculación de la realeza con el dios Amón. La formulación teológica de la Teogamia divina plasmada en la capilla roja en Karnak y en el templo funerario de Deir el-Bahari permite la consolidación de su figura real al mismo tiempo que el fortalecimiento del clero amoniano como garante de dicha legitimidad. El origen divino, como hija de Amón-Ra, y el terrenal, con la proclamación de su padre Tutmosis I, explicitan la legalidad sucesoria de Hatshepsut.

La evidencia preservada en su imponente templo funerario muestra no sólo el poder alcanzado por la reina sino también los cambios teológico-políticos de su reinado. El fuerte nexo entre el templo de Hatshepsut y el de Amón-Ra en Karnak marcan la piedad y obediencia al dios (Bryan 1998) pero también la estrecha conexión inicial con el culto a Hathor y al sol, plasmado este último en el complejo solar de la Tercera Terraza. Como ha señalado Galán, los relieves e inscripciones del templo son un claro exponente de la sofisticación intelectual que la corte de Tebas alcanzó bajo su reinado. La narración de la concepción divina, la doble coronación y la expedición al Punt forman un conjunto verdaderamente original²⁰ y de gran elaboración (2009: 326) que será modelo de faraones posteriores y que tuvo su correlato en tumbas de algunos de sus funcionarios²¹.

Bryan ha destacado que el templo funerario de Deir el-Bahari se convierte en un monumento que evidencia la búsqueda de glorificación de la realeza durante el reinado de Hatshepsut (1998: 27). Por su parte, Tutmosis III ejemplifica la profundización de la expansión y la consolidación del sistema imperial con la organización diferenciada del control de las zonas norte y sur²² y el posicionamiento de Egipto como potencia militar. Las campañas tenían como objetivo mostrar el prestigio del monarca, pero sobre todo para consolidar el apoyo de los sectores militares, dotar a la monarquía de una fuente de recursos extraordinarios que le permitiera contrapesar el poder del clero de Amón-Ra. Diversos grupos se vieron favorecidos por los crecientes beneficios económicos que esta política imperial implicaba. También algunos cleros menfitas fueron protegidos e introducidos en el área tebana, circunstancia que puede entenderse como una estrategia para equilibrar las tensiones en el seno del poder diluyendo en parte la influencia de Amón.

²⁰ Su emplazamiento, no obstante retoma la tradición establecida a comienzos del Reino Medio con la erección del templo de Mentuhotep en Deir el-Bahari.

²¹ Es el caso de Djehuty (TT11), Usernamón (TT61 y TT131) y Sennemut (TT71 y TT353).

²² Mientras en Nubia podemos reconocer un imperialismo colonialista y de aculturación, en Asia se implantó un sistema de vasallaje y tributación que mantuvo en sus cargos a los gobernantes de las ciudades-estado como parte del modelo de reciprocidades que regía en el Cercano Oriente de la época (Smith 1991; Zingarelli y Fantechi 2006: 17).

Es posible que además de la red interna de alianzas que articuló, Tutmosis III buscara establecer un sistema similar vinculándose por matrimonio con algunos estados del Levante²³ y a través de la intensificación de las prácticas de egipcianización de las elites extranjeras por medio de la institución del Kap²⁴.

La breve paz alcanzada a nivel internacional con el principal rival del momento, Mitanni, y el nivel de recursos económicos alcanzados con su sucesor Amenohotep II, muestran a ambos faraones como gobernantes legítimos y como conquistadores en beneficio del dios Amón. Sin embargo, la iconografía del rey Tutmosis III enfatiza sus victorias y la construcción de monumentos hacia el dios tebano mientras Amenhotep II enfatiza su rol divino, como el sol que recibe el reconocimiento de otros reyes vecinos (Bryan 1998: 36).

El proceso antes considerado implicó un desarrollo del ejército y un protagonismo y ascenso social del sector militar en el curso de la dinastía que se evidenció, como observa Bryan en la organización administrativa y en las tumbas de funcionarios que sirvieron en el ámbito militar (1998) por ser los sostenedores de la política imperial cuyos recursos económicos se convirtieron a su vez en bienes de prestigio y de poder material y simbólico. De manera complementaria, la capacidad del rey de obtener y controlar esos recursos, así como de distribuirlos generaba mecanismos de apoyo de estos grupos que los recibían. Por su parte, durante estos reinados se registró una intensificación de la circulación entre Egipto y su periferia, y la llegada de extranjeros en la sociedad en general y en la corte real en particular producto de las alianzas diplomáticas.

En este periodo, marcado por el desarrollo imperial, la centralización y los cambios internos, la legitimación de la sucesión real encuentra su sustento ideológico en la genealogía de Amón-Ra, quien se posiciona como la figura divina hegemónica y su clero como el dominante. Junto a este proceso, se advierte además la permanencia del poder de Ra en conexión con la fundamentación del poder de la realeza como demiurgo universal y del orden cósmico que deber ser mantenido por el rey, pero también como el dios que hace posible la vida eterna y la continuidad de la realeza que se concibe como articulada en dos generaciones (Horus-Osiris).

En relación con el sustrato solar, que adquiere gradual relevancia a lo largo de la dinastía XVIII, nos interesa señalar la evolución de las ideas vigentes relativas al viaje solar. La imagen general de su curso comprende el periplo que el dios realiza durante el día, al cruzar el cielo en la Barca del Día, y durante la noche atravesando el mundo subterráneo en la Barca Nocturna. En esta última fase, que se inicia con el ocaso, la

²³ Las tres princesas asiáticas que fueron sus esposas dan cuenta de esa política de alianzas.

²⁴ Sobre el tema ver Pereyra (2007).

mitología destaca que el astro solar debe afrontar numerosos peligros para renacer en el siguiente amanecer.

Esta concepción del movimiento solar se evidencia durante toda la historia egipcia y está documentada en variadas fuentes procedentes de diferentes períodos. La idea se desprende por ejemplo de las descripciones mitológicas del cielo y su representación como la vaca celestial o como la diosa Nut en su figura antropomórfica, que reciben a su hijo Ra en la noche y hacen posible su renacimiento cada mañana²⁵.

Con el transcurso del tiempo, las fuentes permiten reconocer diversas variantes de la concepción del periplo solar e incluso el Libro de los Dos Caminos del Reino Medio, como señala Lesko, evoca la navegación realizada por el dios sol de oeste a oeste en las aguas azules del cielo interior y luego un viaje de oeste a este por la tierra negra a través del cielo exterior. Desde el reinado de Tutmosis I (Hornung 1999b), estos trayectos también pueden encontrarse en los Libros del Más Allá registrados en las tumbas reales del Reino Nuevo (Lesko 1991: 119).

A lo largo de todo este período, dentro de la literatura funeraria real el viaje nocturno del sol se convirtió en centro de los diferentes libros que se produjeron y que se conocen como “Libros del Más Allá”²⁶. Hornung (1999b) ha planteado que un rasgo singular de esta literatura es la permanencia de su contenido y la sólida unidad existente entre figuras e inscripciones. Assmann, por su parte, señaló que incluso la decoración de las tumbas reales estaba dedicada exclusivamente a un único tema: el viaje nocturno del sol por el Inframundo, y que las tumbas de los soberanos fueron el desarrollo arquitectónico de ese misterio (2005b: 186-187)²⁷.

Es probable que la incorporación del tema en el programa decorativo de las tumbas reales deba vincularse con la progresiva importancia que adquirió la religión solar en la época por influencia de los cultos menfitas en los de Tebas.

Entre esas composiciones, el Libro del *Amduat* es uno de los libros más tempranos y uno de los más importantes, y con frecuencia fue representado en las paredes de la cámara funeraria de las tumbas del Valle de Reyes. La primera copia completa que se conoce proviene de la tumba de Tutmosis III (KV34)²⁸ y su mención nos interesa

²⁵ Lesko ofrece una síntesis de estas imágenes (1991: 118).

²⁶ Libro del *Amduat*, los conjuros de las Doce Cuevas, el Libro de las Puertas, el Enigmático Libro del Más Allá, el Libro de la Tierra, el Libro de las Cavernas y los Libros del Cielo, entre otros (Hornung 1999b).

²⁷ A diferencia del diseño característico de las tumbas reales de la dinastía XVIII, las ramésidas siguieron un modelo que enfatiza el ingreso en el espacio subterráneo del Occidente. Véanse, por ejemplo, las plantas de las respectivas tumbas de Tutmosis III (PM I², 552) y de Seti I (PM I², 528) y sus diferencias sobre todo en la utilización de colores más fríos en la dinastía XVIII y más cálidos, en particular el amarillo, en las de la dinastía XIX.

²⁸ En las tumbas de Tutmosis I (KV38) y Hatshepsut (KV20) se encontraron fragmentos del Libro del *Amduat* lo que marca el inicio de estas elaboraciones funerarias bajo estos faraones, así como la culminación de la estructura arquitectónica de ambas cámaras funerarias en la de Tutmosis III.

porque existe allí una relación entre la distribución de las horas de la noche y la orientación simbólica en los espacios de dicha cámara funeraria. Aunque esta correspondencia no sea aplicable a todos los monumentos reales, su registro se verifica en muchos de ellos.

Dado que el foco de nuestro análisis es el viaje del sol en otro contexto funerario diferente al que pertenece el Libro del *Amduat*, a partir del estudio de Hornung (1999b) sólo destacamos algunos de los elementos relevantes contenidos en el *Amduat* para la investigación que nos proponemos llevar a cabo.

En cuanto a la organización del Libro, cada una de sus secciones, luego de la primera hora, se divide en tres registros. En el central está presente la barca del sol; el superior contiene fenómenos generales del Inframundo, mientras que el inferior se refiere a los eventos de la región de cada hora en particular. En las secciones que corresponden a las horas de la noche, encontramos también un texto desarrollado en sentido horizontal que describe los eventos de la hora y, dispuesta verticalmente, una introducción con el nombre de la hora, las puertas y la región del Inframundo, que posibilita una separación con la siguiente hora (1999b: 32).

El Libro del *Amduat* describe el viaje del sol durante las doce horas de la noche. Se inicia en el atardecer, con el ingreso del sol en el Occidente, y finaliza con su renacimiento en la mañana desde el este. La culminación del viaje es posible gracias a dos momentos de relevancia vital: los eventos que se producen en la sexta y la séptima hora, que hacen posible su triunfo sobre la oscuridad. En la sexta hora el ba del sol se une a su cuerpo y en la séptima hora el sol derrota a la serpiente Apofis.

La continuidad de las figuras y los textos de cada sección construye una imagen completa del periplo nocturno y en la que se explica con claridad su desarrollo hora por hora.

El comienzo del viaje se produce con el descenso del sol en su barca en la noche. En esta primera hora arriba a una zona intermedia y los monos solares y deidades se alegran con la llegada del astro quien, en su forma de escarabajo, además es adorado por Osiris –forma nocturna del sol- (Hornung 1999b: 34). Durante las siguientes dos horas el sol ingresa al Inframundo propiamente dicho y atraviesa regiones caracterizadas por la abundancia. En la cuarta hora la divinidad solar descende para recorrer el desierto de Rosetau, las tierras de Sokar, en donde las fuerzas del dios comienzan a disminuir²⁹ y su barca debe ser arrastrada ante la presencia de las serpientes aladas. La quinta hora conduce al sol hacia la región del Occidente identificada como reino de los muertos³⁰, para continuar hacia la región del

²⁹ El rol activo del sol se alterna a lo largo del viaje con su rol pasivo, correspondiendo este último a esta etapa del viaje (Catania 2011).

³⁰ Esto también se grafica con una representación de la unión mística entre Ra y Osiris.

agua primordial en la siguiente y crucial hora sexta (Fig. 1). Allí el *ba* del dios debe unirse al cuerpo, representado de forma dual como escarabajo y como Osiris. Ambos dioses conforman así una entidad que simboliza la superación de la muerte y el renacimiento no sólo del dios sino también del faraón, en cuya morada de eternidad fue plasmada la escena evocativa de esa identidad. Richter señala que en estas dos fundamentales horas se observa esencialmente la repetición de la creación (2008: 86).

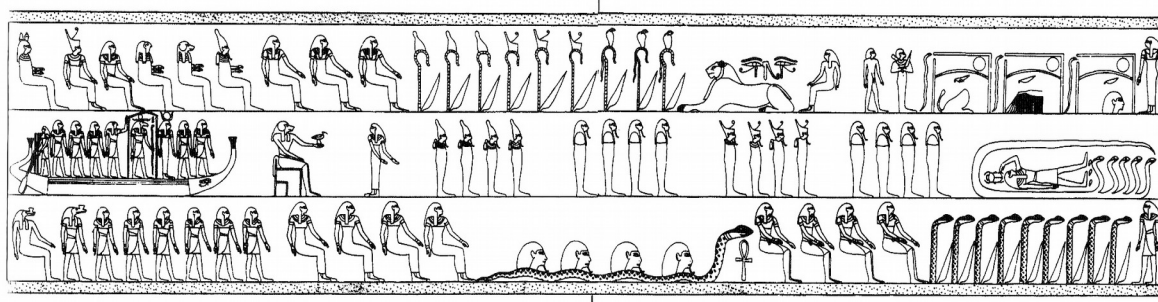


Fig. 1: Sexta hora del Libro del *Amduat* (Hornung 1999b: 47)

Esta situación de peligro aumenta con la siguiente hora, la séptima, cuyo tema es el castigo a los enemigos del sol, simbolizados por Apofis, gracias a las acciones de Isis, Neftis y otros dioses. En forma paralela, Osiris derrota a los enemigos de Ra, quien finalmente aparece coronado.

El avance de la barca se produce hacia la zona de las cavernas, desde las cuales los dioses y los difuntos se alegran ante la presencia de la divinidad. La novena hora destaca la existencia de una comitiva solidaria en la barca solar, así como la ayuda de las divinidades contra los enemigos del sol y de Osiris. La siguiente sección continúa en la oscuridad y se enfoca en la temática de la protección del Ojo del sol.

A partir de este momento, se inicia un proceso de naturaleza diferente, relacionado con el amanecer no sólo por la presencia de la serpiente “que rodea el mundo”, sino también por el control del tiempo y las horas precisas, y por la derrota y condena total de los enemigos.

El final del viaje se produce en la hora doce, con el renacimiento del sol. Allí están presentes los dioses primordiales y la barca con el sol es de nuevo arrastrada, esta vez por hombres y mujeres (Fig. 2). Hacia el final del registro central de la hora, en forma de escarabajo el sol vuela hacia los brazos de Shu, quien lo elevará hacia el interior del cielo superior. Los dioses se regocijan por el nacimiento del sol pero también de Osiris, quien es representado en su forma momificada, lo que expresa no sólo que el dios debe permanecer en el reino de los muertos, sino que con la salida del sol los difuntos retornan a su estado de adormecimiento. El astro solar ha dejado el

Inframundo, en el que la luz sólo es provista ahora por las antorchas de los dioses y con esto se ha producido el fin del viaje nocturno.

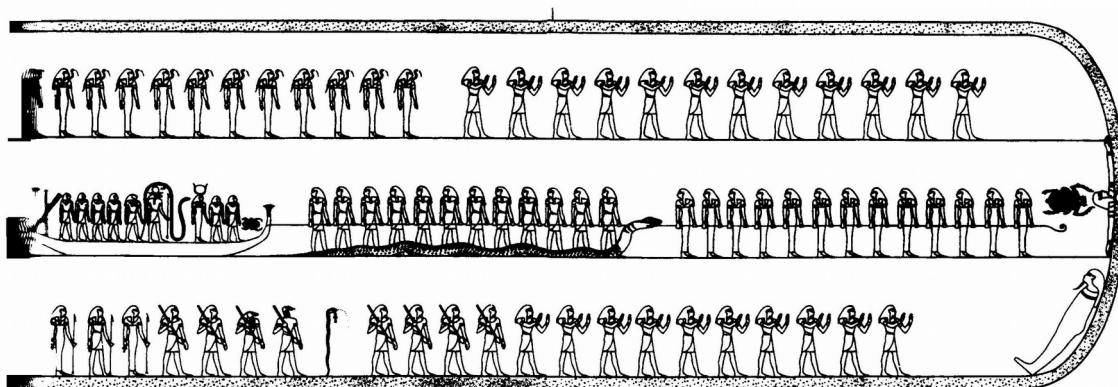


Fig. 2: Imagen de la hora doce del Libro del *Amduat* (Hornung 1999b: 53).

Además de ofrecer una explicación de las secuencias, Hornung (1999b) destaca por un lado que aunque Osiris sea frecuentemente mencionado y representado, su rol es pasivo, ya que en ninguno de los textos se puede considerar que existe un discurso propio. Por otro lado, el autor afirma que la presencia de Osiris como adorador del sol en la primera hora anuncia claramente su función como forma nocturna de la deidad solar y la complementariedad de ambos dioses. La centralidad de los sucesos de la sexta hora se enfatiza con la especial referencia al rey en el momento de la unión del *ba* del sol con su cuerpo, lo que permite la integración del monarca al circuito cósmico del sol (Hornung 1999b: 34).

En este sentido, Hornung sostiene que el viaje ocurre al mismo tiempo en los espacios del ser humano, en los cuales es posible una renovación desde el Inframundo. Esta odisea es acentuada por el descenso del sol a las profundidades como *ba* y con ello el viaje nocturno se desarrolla en una región interior del cosmos que es considerada no sólo como el Inframundo y la profundidad de la tierra sino también como el agua (es decir las aguas primordiales), la oscuridad y el interior del cielo (1999b: 27). El autor (1991) argumenta que, a diferencia del Libro de los Muertos, en el del *Amduat* no se percibe el miedo frente al Inframundo, ya que se revela en él un orden claro y explícito y el objetivo del viaje nocturno tiene un sentido positivo y optimista: el rejuvenecimiento del sol y de su fuerza creadora en el Inframundo.

Así, al analizar las tumbas de Tutmosis III, Amenhotep II y Amenhotep III, Richter (2008) explica como la decoración y la distribución de las horas del Libro del *Amduat* se corresponden con la arquitectura de la cámara funeraria como un todo para crear un microcosmos de la Duat que asegure la protección, regeneración y el ascenso al cielo del rey a la manera del sol en su viaje nocturno.

En un estudio enfocado en el ciclo solar y la regeneración cósmica, tanto en el Libro del *Amduat* como en el Libro de las Puertas, Wiebach-Koepke (2007) señala como el fenómeno de la regeneración se concentra entre la cuarta y la sexta hora en el primero y a lo largo de casi todas las horas en el segundo y destaca la relevancia la conjunción entre dos generaciones del dios sol (como *ba* de Ra y como cuerpo de Osiris) para garantizar esa transformación y el mantenimiento del ciclo solar cuyo objetivo es la preservación de la vida en general. En este proceso participa el rey al imitar las funciones del sol en su calidad de “elegido” que posee cualidades especiales y cuyo modelo también implica dos generaciones (el rey vivo como Horus y la momia del rey difunto como Osiris) que garantizan la continuidad dinástica como portadora del *ka*-fuerza divino.

El desarrollo de esta literatura funeraria real que asocia la eternidad del rey con su destino solar revela la importancia del viaje, concepción que se plasmó en situaciones excepcionales en algunas tumbas privadas³¹. En la morada eterna de Djehuty (TT11), un alto funcionario del templo de Amón en Karnak durante el reinado de Hatshepsut, los himnos reproducen fragmentos de los Textos de las Pirámides. El visir Usernamón, durante los reinados de Hatshepsut y Tutmosis III, posee dos monumentos funerarios (TT61 y TT131) y en este último se conservó un extenso papiro que contiene la Letanía de Ra y El Libro del *Amduat*, práctica que se reiteró con Sennemut, también propietario de dos tumbas (TT71 y TT353), cuyo monumento en Deir el-Bahari recuerda en su diseño a las tumbas reales y contiene una representación astronómica del cielo (Galán 2009: 327-8). Estos ejemplos particulares de tumbas privadas muestran la productividad teológica de la época y también la posibilidad del uso de determinadas prácticas reservadas hasta entonces a los faraones (la separación entre tumba y templo funerario) como distinción de estos funcionarios por su vinculación con los monarcas a quienes sirvieron y con el templo de Amón.

En este contexto, el Libro del *Amduat* no constituye la única fuente que da cuenta del viaje solar. A partir de la abundante producción de himnos durante el Reino Nuevo, Assmann (1995) planteó el problema teológico de la unicidad del dios a lo largo de todo el período. Este fenómeno se expresa en muchos de estos textos dedicados al sol naciente, al sol poniente y a Osiris por lo que resulta interesante reconocer aquí el proceso de cambio producido en la concepción del viaje del sol en los diferentes tipos de himnos y su correspondencia con las reformulaciones teológicas que se verificaron a partir de la dinastía XVIII.

³¹ Una serie de himnos a Amón-Ra durante los reinados de Hatshepsut a Amenhotep II es incluida por Assmann en la fase temprana de la Teología Tebana de Amón-Ra (1995).

En el caso de los textos místéricos, que se relacionan con los Libros del Más Allá por su acceso restringido, el autor analiza un Tratado Teológico³² sobre el rey como sacerdote del sol y otra obra denominada la Hora Ritual. Ambas pertenecen, dentro del culto solar, al ámbito de lo que se debe “conocer” en el primer caso y de lo que se debe “hacer” en el segundo. Assmann señala también que los Libros del mundo subterráneo en general y el del *Amduat* en especial fueron considerados literatura funeraria real, pero que el estudio del Tratado permite entender que su propósito y significado original eran el culto solar y los “misterios” del viaje del sol (1995: 26), lo que marca la impronta solar en la esfera real desde el reinado de Hatshepsut y en creciente ascenso hacia el reinado de Amenhotep III.

Al respecto, nos interesa señalar que el Tratado se compone de dos partes que pueden ser vinculadas con las ideas en torno al viaje solar en ese momento histórico, puesto que respectivamente contienen: un Texto de la Mañana y un Texto de la Noche.

En el primero, los objetos de conocimiento del rey se pueden reunir en dos grandes grupos que podemos sintetizar en:

- la comunidad de adoradores de la “esfera personal” del dios sol: los *bau* orientales y la tripulación de las barcas;
- los secretos del viaje solar que incluyen la aparición del astro en la mañana; las puertas “secretas” del cielo; las barcas solares; y el lugar de arribo y *hpwt* (instrumentos de dirección) del dios sol (Assmann 1995: 17-19).

El Texto de la Noche desarrolla dos temas centrales:

- la entrada del sol en la fase de la noche, expresada en la presencia de la Barca nocturna, la puesta en el Occidente y la región de las entrañas de la tierra;
- la acción de sostener al sol durante el viaje por parte del rey y su recitación, dos criaturas que lo elevan en el pasaje “oriental” y “occidental” y los chacales que arrastran la barca y matan a los enemigos a favor del dios (Assmann 1995: 22).

A los objetos de conocimiento de la mañana se incorporan dos elementos en la noche: las “palabras secretas” dichas por el sol a los habitantes del Inframundo y las “palabras divinas” dirigidas por los dioses a la divinidad solar.

Como complemento de lo arriba mencionado, los himnos de la Hora Ritual contienen las acciones que el rey debe realizar con la función de mantener el viaje solar. Nos interesan ambos textos místéricos por cuanto muestran por un lado la concepción del curso del sol asimilada a la idea de preservación del orden cósmico, de la vida del rey y de la humanidad de manera integral, y por otro el rol del faraón como

³² Una versión original podría datarse en el Reino Medio. Las que Assmann analiza se encuentran en la pared este de la capilla solar del templo funerario de Hatshepsut en Deir el-Bahari y en el lado sur del templo de Luxor de Amenhotep III (1995: 17).

sacerdote del sol, función inherente a la realeza egipcia, que implica el conocimiento y la acción necesarios para la transformación del ciclo solar en vida y luego de su muerte.

La imagen del viaje solar analizada a partir del Libro del *Amduat* y los textos místéricos corresponde a la denominada por Assmann Teología Solar Tradicional, que se desarrolla de forma clara durante la temprana dinastía XVIII³³, aunque incorpora elementos de periodos previos. Esta imagen también se evidencia, en una serie de himnos provenientes de tumbas privadas. En torno a estos últimos, Assmann enfoca su análisis en las representaciones lingüísticas del viaje solar y no las figurativas, y por ello utiliza el término icono, que articula el contenido de las inscripciones y las representaciones. Para el autor, la iconografía es equivalente a la mitología del viaje y por lo tanto éste se presenta como un complejo de actos en el mundo divino que no sigue la coherencia narrativa de un relato, sino la analogía (1995: 38-40).

Desde esta perspectiva interesa destacar que los iconos del viaje forman un ciclo y pertenecen a la temporalidad del cosmos. Esto implica que es cíclica y acorde a la analogía entre los niveles cósmico y antropológico que están relacionados uno con otro estableciendo cuatro fases:

- amanecer-nacimiento-niño,
- cruzar-gobernar-hombre,
- atardecer-morir-hombre viejo,
- viaje nocturno-transfiguración-difunto.

Además, los íconos corresponden a la cosmología politeísta y, por lo tanto, se expresan en constelaciones o conjuntos de acciones que desarrollan los dioses u otras entidades³⁴ de manera integrada dentro de los eventos cósmicos. Allí, cada uno de ellos está en relación a y en dependencia con otro. Así es entendida la naturaleza del dios sol en las constelaciones, según se relacione con otros dioses de forma activa o pasiva, y establezca con ellos una vinculación en el marco de su “esfera personal”. Y en este sentido, destacamos que el viaje solar se presenta como un complejo de acciones divinas en el cual el dios sol es protagonista pero no único actor (Assmann 1995: 69-70).

Las cuatro fases antes señaladas del curso solar se reconocen en los himnos de las tumbas privadas del Reino Nuevo. En ellas por lo general los temas se reagrupan en tres fases, en las que las dos últimas están unidas. Los actos en cada una de las

³³ Es importante recordar que junto a esta Teología Tradicional, Assmann analiza en un conjunto de himnos dedicados al dios Amón-Ra el desarrollo de la Teología Tebana de Amón-Ra en su fase temprana, es decir, durante los reinados de Hatshepsut a Amenhotep II y documentados de manera exclusiva en la necrópolis tebana (1995: 102-132).

³⁴ Los *bau*, los babuinos y el *ankh* en particular.

fases tienen una estructura dual: A. comprende la acción del sol y de otros dioses, mientras que B. incluye la acción de los adoradores.

A	acción del sol y de otros dioses
B	acción de los adoradores

Las principales acciones en cada una de las fases del viaje documentadas en los himnos son las siguientes:

1. La fase de la mañana consiste en la acción
 - del sol (A), con tres momentos que son:
 - el nacimiento del sol (que es pasivo e incluye la crianza, en la cual la constelación de la madre y las nodrizas cumple una función importante);
 - la aparición en el cielo (intransitivo); y
 - la iluminación de la tierra con su luz (transitivo).
 - de los adoradores (B) expresada en:
 - el saludo de los dioses, la Enéada y los babuinos.
2. La fase del mediodía integra entre los actos
 - del dios sol (A):
 - el cruce del cielo en la barca y el triunfo sobre Apofis, concebido como una procesión triunfal y no como una lucha (descrita en el Libro del *Amduat*). El enfrentamiento involucra a los dioses que lo derrotan en favor del sol.
 - del séquito del dios (B):
 - que celebran la victoria y expresan el júbilo por la crisis superada y constituyen la respuesta a los actos del sol.
3. La fase de la tarde y la noche en la que las acciones
 - del sol (A),
 - plantean una dualidad ya que el sol aparece en el mundo del Más Allá (visible, externo) pero como un transfigurado (oculto, interno). En estos actos podemos distinguir algunos temas como el desembarco en el oeste, el amarre de la barca y la entrada al Más Allá, el abrazo de la madre, el arrastre de la barca por los *bau* del Occidente, el aprovisionamiento de luz y estímulo a los difuntos y la unión de Ra y Osiris como garantía de la continuidad del tiempo. En todos ellos la constelación tiene funciones importantes,
 - de los habitantes del Inframundo (B),
 - en forma de adoración y expresiones de júbilo generadas como respuesta a la presencia del sol.

Un ejemplo de himno solar de fases³⁵ de fines de la dinastía XVIII (Berlin 7316) procede de una tumba de Saqqara. En la fase de la mañana se expresa claramente el esquema A-B de acciones.

A: aparición del sol

Salud a ti, Ra, señor de los dominios
Khepri, señor de los dioses,
quien ilumina las dos tierras con su ojo
Atum, quien se pone en el atardecer.
Puedas tu brillar en mi cara en la mañana
hasta tu puesta

B: recepción

Los monos solares te adoran.
Ellos te anuncian en la puerta del horizonte
Ellos bailan y cantan delante de ti (Assmann 1995: 44).

Es importante mencionar que el aspecto pasivo de esta fase tiene el sentido de renacimiento por lo que pertenece al ámbito de los misterios. La expresión textual de este proceso en los himnos es indirecta al mencionar a su madre Nut y en la iconografía se manifiesta por medio de la elevación que realizan otros dioses hacia el cielo, tema que será analizado más adelante. También es digno de mención que las cuatro fases del periplo no están presentes en todos los himnos solares, las fases diurnas se registran con mayor frecuencia en himnos que corresponden a la adoración al sol en su salida y las fases nocturnas en himnos relacionados con la puesta del astro solar, sobre todo en los casos de las adoraciones ubicadas a ambos lados del pasaje de entrada a una tumba³⁶.

En síntesis, esta concepción del viaje se presenta como un conjunto de eventos que se suceden durante las 24 horas del día, y no sólo en 12 horas de la noche como en el Libro del *Amduat*, desarrollados por el dios sol en estrecha relación con otras divinidades y entidades cuyas acciones pueden resumirse como producción de luz, movimiento, vida y dominio.

La relevancia de este viaje se registra en tres planos: en el político-estatal del gobierno, la salvación se muestra en el curso del sol en la imposición del orden frente al caos que triunfa como luz sobre las tinieblas y como movimiento frente a la detención; en el plano social, el sentido salvador reside en el amor con que el dios llena el mundo; y en el plano individual es el ciclo de muerte y renacimiento, envejecimiento y rejuvenecimiento, lo que hace del curso del sol modelo y meta de las

³⁵ Denominado así por Assmann porque contiene las cuatro fases del día (1995: 42-44).

³⁶ Ver Catania 2005.

esperanzas póstumas (Assmann 2005a: 263). En estos himnos se evidencia la conexión entre los tres niveles que reúne la idea cosmoteísta del curso del sol y por ello el difunto puede participar en el circuito, por medio del ritual, al identificarse como integrante de la esfera personal del dios.



Desde una perspectiva estrictamente iconográfica, algunos autores enfocaron sus estudios en las formas de representación del viaje solar a lo largo de la historia egipcia, sin distinciones particulares de períodos o diferencias teológicas, pero estrechamente conectadas a la visión tradicional. De manera general, Schäfer (1935) analiza los diferentes modos en que el sol fue retratado durante la salida y el ocultamiento tanto en las escenas de tumbas privadas y reales como en papiros del Libro de los Muertos. En primer lugar plantea que existe una amplia gama de formas en las que el propio dios sol fue representado: como escarabajo, halcón, carnero, hombre con cabeza de carnero, disco, etc. El autor destaca que la divinidad solar no se encuentra sola, sino que está acompañada por una serie de figuras características, unidas casi exclusivamente a los que toman parte en el viaje.


Al respecto, es de interés para nuestro estudio el pormenorizado análisis de las entidades que participan del recorrido:

- a) las diosas Isis y Neftis, a menudo en actitud de adoración pero también elevando al sol con su actividad;
- b) los *bau* de Hieracópolis (con cabeza de chacal) y los *bau* de Buto (con cabeza de halcón), ambas en actitud de saludo jubiloso;
- c) las dos formas humanas mitológicas Henememet y Rechit, ambas con barbas de dios largas, con los brazos levantados o en adoración;
- d) las aves, con cabeza humana, las cuales representan las almas de los difuntos con los brazos elevados; y
- e) los babuinos en la montaña, que elevan sus manos en adoración.

Estas entidades están ligadas a la salida del sol pero en el ocultamiento encontramos como contraparte a los chacales (1935: 17).

De igual manera, en base a un criterio formal y semántico el autor clasifica los signos jeroglíficos que pueden aparecer en las representaciones:

- a) El pilar *djed* (), signo de la duración. Por lo general se lo ubicó en el registro inferior y podría significar aquí el sostén “ideal” del sol saliente, que la acción de los brazos hace posible al empujar al sol.
- b) El *ankh* (), signo de la vida. El ideograma es registrado aquí más que como referencia propiciatoria de vida, como expresión ideal del vivir que sostiene al sol, dispuesto por encima del pilar para sostener los brazos.

- c) El cetro was (), con sentido de bienestar³⁷. Aquí el propio símbolo se puede relacionar con el occidente, pero en conjunto con el pilar *djed* y el jeroglífico *ankh* configura además el sostén ideal del sol (1935: 19-20).

La referencia al viaje solar en las representaciones parietales de las tumbas o en la viñetas del Libro del Los Muertos se hizo por la adopción de diversos elementos aptos para evocarlo, como por ejemplo la montaña occidental en el registro superior desde donde los brazos elevan al sol (Fig. 3a), los edificios que muestran el camino del sol de abajo hacia arriba (Fig. 3b), la montaña en uno de los laterales (Fig. 3c), la conducción del sol hacia el cielo y una serie de representaciones en las que el sol sale del occidente (marcando así el fin del viaje nocturno) e ingresa en el este (señalando el inicio del día) (Schäfer 1935: 22-33). Las dos últimas temáticas evidencian una amplia variedad en las formas empleadas para su graficación y son recurrentes en el período, pero la presencia de dioses, signos y entidades con relevantes funciones en el periplo, en nuestra opinión muestran sobre todo que en la evidencia iconográfica el sol no realiza su viaje solo.



Fig. 3: Variantes de representación del viaje solar (Schäfer 1935: Abb. 3, 8 y 10)

Desde un abordaje más enfocado en la estructura del viaje solar, Westendorf (1966) lo define como el movimiento del sol en el cielo, al que considera el camino de la vida del dios. Una de las formas de representación comprende un recorrido entre dos horizontes que flanquean al sol y que se expresan en el esquema A-B-A, donde el sol ocupa el lugar B. Queda así planteada la diferencia entre las formas figurativas y las textuales, estas últimas identificadas por Assmann (esquema A-B) en la Teología Solar Tradicional (1995: 43).

Los horizontes pueden ser simbolizados por elementos tan variados como animales, hombres, montañas o árboles, y uno de los ejemplos más conocidos de este

³⁷ Habitualmente traducido como “dominio” y “señorío” (Gardiner 1979: 559).

esquema es el del viaje nocturno, en donde el sol es devorado por su madre, recorre el interior de su cuerpo y finalmente nace de ella. Según Westendorf, esta imagen permite comprender que en ese contexto la eternidad no es algo estático sino un movimiento cíclico de fases. La dualidad que enmarca la existencia del sol da contención a estas fases: día y noche, vida y muerte (1966: 2-4).

De igual forma, en el sistema de pensamiento egipcio antiguo la eternidad es concebida como dual, *nHH* y *Dt*, y ambas poseen componentes masculinos y femeninos. Neheh es un sustantivo de género masculino, pero contiene lo femenino del sol y lo masculino del día, mientras que Djed es un sustantivo femenino que expresa lo masculino de Osiris y lo femenino de la noche. Estas dualidades se reproducen en un nivel cósmico que comprende la unión entre Ra y Osiris, la pareja *ba*-cadáver y cielo-inframundo (1966: 5).

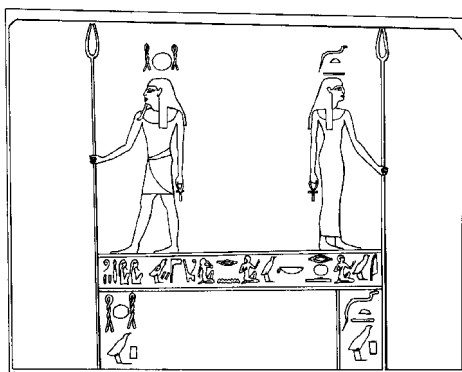


Fig. 4. Representación antropomórfica de Neheh y Djed (Wilkinson 2003: 131)

Westendorf también analiza la estela como un tipo de monumento que representa el viaje del sol. Considera que el borde superior redondeado de las estelas constituye el cielo y que los lados son los soportes del cielo –o los horizontes–, mientras que lo que se ubica por debajo del campo superior corresponde al espacio del Inframundo (1966: 6).

La contigüidad de Osiris y Ra como señores del Tribunal póstumo encuentra su correspondencia en su representación en el campo superior de la estela: el difunto decide, si ubica su esperanza de otra vida con Ra u Osiris, o si aspira a una síntesis entre ambos dioses. Los dos pertenecen al ciclo solar y poseen rasgos pasivos y activos (Westendorf 1966: 6-7), circunstancia que permite tal opción al dedicar la estela.

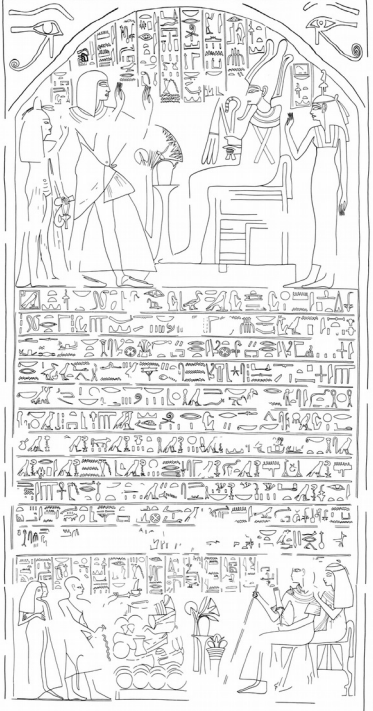
Campo superior	Adoración a Osiris y Hathor	
Campo inferior	Recepción de ofrendas en el Inframundo	

Fig. 5: Estela funeraria de Amenemope (TT41) (Assmann 1991: Tf. 38)

Un elemento a considerar es que la presencia de las dos fases no significa simultaneidad del sol en la noche y el día, sino la representación del movimiento del sol (1966: 7-8), de la misma forma que, acorde al esquema A-B-A, la presencia de Khepri y Atum enmarcando a Ra representan el camino de vida del dios sol.

De particular interés es la última forma de representar el movimiento del sol en el cielo considerada por el autor, a través de un camino empinado (Fig. 6). En este caso el sol se desplaza entre dos horizontes que poseen alturas diferentes: el punto de partida (el oriente) se encuentra más alto que el punto de llegada (el occidente) y el movimiento se realiza así cuesta abajo (1966: 8).

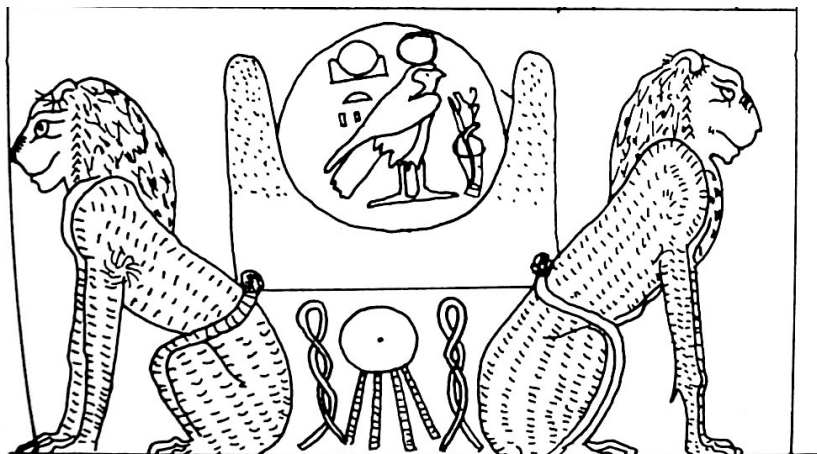


Fig. 6: Representación del viaje solar como un camino empinado (Westendorf 1966: Tf. 36, 75)

A partir de estas consideraciones, planteamos en primera instancia que el viaje solar se conforma de dos fases, la diurna y la nocturna, en las cuales el sol participa junto a otros dioses y entidades como su madre Nut y Osiris, que lo ayudan en la transición entre dos espacios y tiempos definidos: el cielo y el Inframundo, el día y la noche. Este periplo puede ser representado de diversas maneras pero necesariamente bajo la premisa de un **movimiento**.

Aunque destaca la relevancia de la relación entre imagen y texto en la iconografía religiosa del Reino Nuevo, Hornung (1992b) se interesa por la representación que expresa la totalidad del viaje diario del sol y que tiene su origen en viñeta del conjuro 15 del Libro de los Muertos, en íntima relación con la representación de la última hora del Libro del *Amduat* ya analizada. A partir de la evidencia preservada en las tumbas de los funcionarios y en los papiros, y del análisis de las variantes reconocidas hasta la dinastía XXII, el autor identifica un tipo básico de graficación y resalta la importancia del tema solar en el período ramésida.

Ese tipo básico tiene dos elementos indispensables:

1. el sol, que se presenta bajo diferentes formas, como: disco; escarabajo; carnero o figura humana con cabeza de carnero; halcón o figura humana con cabeza de halcón; ojo de Horus; niño; pájaro *ba* o *ba* con cabeza de carnero; signo del horizonte y barca solar³⁸.
2. los brazos que sostienen al sol y lo impulsan. En el motivo más frecuente encontramos dos pares de brazos, uno masculino y otro femenino, pero los brazos también pueden ser reemplazados por el jeroglífico del occidente o la barca solar.

A partir de este prototipo, en ocasiones se incorporaron otros componentes que permiten hablar de extensiones o ampliaciones del modelo:

- a) dentro de la montaña desértica se ubica en el centro el pilar *djed*, sobre el cual se levanta un *ankh* con un par de brazos que empujan al disco solar hacia arriba y otros que lo sostienen desde el cielo. A ambos lados del eje que estructura esta representación se encuentran Isis y Neftis, los pájaros *ba* y los babuinos, dispuestos en simétrico equilibrio. Una imagen más simple de este patrón de representación puede contener al halcón ubicado directamente sobre el pilar, a modo de percha (Fig. 7).
- b) el disco solar es representado entre el horizonte formado por leones o el par femenino de brazos, motivo que mantiene el esquema A-B-A de Westendorf (1966).

³⁸ La variedad de representaciones del sol es coincidente con la interpretación de Schäfer (1935).

- c) la divinidad solar está enmarcada por los signos de oriente y de occidente como elementos complementarios, que pueden presentarse también como la personificación de diosas.
- d) el viaje solar está vinculado con la sepultura en la montaña de Occidente o con la presencia de la diosa vaca (Hathor) en la montaña occidental.
- e) La representación de Nut como diosa cielo sostenida por Shu, mientras la barca solar viaja sobre su espalda, es asimismo una variante frecuente.



Fig. 7: Ilustración del conjuro 15 en TT45 (Davies 1948: pl. IX)

Hornung destaca que así como el sol puede presentarse con formas diferentes, los brazos permanecen casi siempre anónimos. Con respecto a la denominación de las divinidades, en muchos casos encontramos a Hathor o Nut (con cuerpos estrellados), Isis y Neftis y, de igual manera, el dios puede ser Shu, junto a Nun, Tatenen (quien encarna la profundidad de la tierra), Osiris (como el pilar *djed*), Huh y aisladamente Bes.

En esta interpretación el sol es el corazón del mundo y por eso el viaje solar es su pulsación, que nunca termina. Es relevante no sólo la interpretación de Isis y Neftis como adoradoras 'desinteresadas', sino también como las fuerzas que pueden elevar activamente al sol (Hornung 1992b: 319). Los otros dioses constituyen además las potencias que desde la profundidad (del cielo, la tierra y el agua) mantienen al sol en

constante movimiento, acción que garantiza la existencia del mundo y su continua renovación. Interesa destacar que las variables son numerosas, incluso dentro del tipo principal evocativo de representación de los momentos de transición del viaje solar, ya sea que se trate del nacimiento o del ocultamiento del sol, o que comprenda al mismo tiempo el inicio y el fin del ciclo. Por eso es de relevancia reconocerlas en las tumbas privadas postamarnianas. Por otra parte, una constante en todas las interpretaciones es la idea de acción sinérgica de las fuerzas divinas que acompañan al sol durante el recorrido.

En este sentido, en el análisis de Assmann (2005b: 164-185) la muerte es concebida como el retorno al seno materno y esa unión del difunto con su madre replica la puesta del sol y su viaje nocturno por el Inframundo. El recorrido cíclico que realiza el dios solar desde su nacimiento hasta su muerte en el curso de cada ciclo del día con su noche es para los egipcios el misterio de la inmortalidad del astro. La puesta del sol es el ejemplo que cada uno desea seguir: un curso cíclico de vida, de retorno a los orígenes, de superación de la muerte, de consumación como concepción y de restauración a través del (re)nacimiento.

En oposición complementaria, el destino solar representa el principio materno, la regeneración de la naturaleza, el tiempo cíclico de la vida del cosmos, mientras que el destino osiriano es el principio paterno, las normas de la cultura. El concepto maternal de retorno al origen tiene también un componente normativo cósmico y por ello ser incluido en el ciclo del sol es un privilegio reservado únicamente al justo. El ingreso en el cuerpo de la madre, incluso para los dioses como el sol, no significa continuación sino inmortalidad. El difunto comparte así la vida de los dioses, consistente en el pasaje cíclico infinito sobre el umbral del nacimiento y la muerte (2005b: 170-175).

1.2. Los prolegómenos de Amarna, de Tutmosis IV a Amenhotep III

Hacia el reinado de Tutmosis IV se advierte una transición en la política exterior pues se avanza en una política basada en los tratados y la diplomacia (Bryan 1998), donde los casamientos con princesas extranjeras forma parte relevante de los acuerdos. La figura de gran militar pierde el fervor anterior y la situación de paz y bienestar económico de Egipto inclina las preocupaciones a mantener el equilibrio socio-político interior. En continuidad con esto, el reinado de su sucesor, Amenhotep III, se reconoce como uno de los más importantes de la dinastía por el mantenimiento de las fronteras del Imperio, la prolífera política constructiva en honor de los dioses y de la realeza, por la riqueza económica y la estabilidad del estado (Berman 1998: 1).

Para la fundamentación de su poder, este faraón recurrió, como Hatshepsut, al principio de la teogamia divina. Documentada en el templo de Luxor, muestra que el dios Amón Ra se encarnó en su padre Tutmosis IV para fecundar a la reina, con lo que la doctrina expresaba así la elección y designio del futuro rey por parte de la divinidad desde el momento de la concepción. En este sentido, el relevante poder que poseía el clero de Amón como garante de esta concepción se vio fortalecido.

Aunque el rey mantuvo su imagen de guerrero poderoso, ésta fue cambiando, incluso bajo su padre Tutmosis IV, para enfatizar su identificación con los dioses, particularmente el sol (Berman 1998: 2). En relación con dos elementos que se complementan, la centralización y la divinización del poder real, Bryan plantea que la iconografía solar tan característica del arte de Amenhotep III, como el ureus y los cuernos, ingresaron en las imágenes reales en tanto que el rey tenía algo de la grandeza de Ra. Los relieves colosales de Tutmosis IV con el ureus y el disco solar muestran al rey ofreciendo regalos al dios Amón son importantes antecedentes. El soberano se convirtió así en fuente de toda la creación, representado en una forma solar, idealizada y joven (Bryan 1998: 61-62).

La necesidad de fortalecer el poder del rey ante la diversidad de poderes que aparecían con renovada fuerza en el clero de Amón, el ejército o la burocracia, llevó ya desde Tutmosis IV a buscar nuevas bases de poder, a revitalizar la concepción del rey divino y a afirmar su posición en el culto, sobre todo vinculado con las figuras de Ra y Atum, y de esta forma al antiguo culto de Heliópolis (O'Connor 1998: 132-133). Este desarrollo se acentúa con Amenhotep III y con su hijo Amenhotep IV-Akhenatón.

La celebración de tres fiestas Sed durante el reinado de Amenhotep III prueba que la renovación del poder del rey y la reafirmación de su naturaleza divina fueron puestas en práctica, así como el culto al propio faraón en vida que implicaba su deificación en tanto soberano reinante. En este sentido, el rey no sólo es el dios en vida sino -y sobre todo- es el dios sol, como lo expresa el epíteto de “resplandeciente disco solar” que Amenhotep III adoptó como predilecto y que pone de manifiesto que él era la manifestación viva del creador Ra, especialmente del disco solar (Johnson 1996: 67). Su aproximación al clero de Heliópolis y el traslado de la corte real al palacio de Malkata pueden ser considerados signos de una necesidad de control del clero tebano así como del fortalecimiento del culto a Atón.

Igual que hicieron Amenhotep II y Tutmosis IV con sus respectivas madres, Amenhotep III se representa en numerosas ocasiones con la suya, Mutemuia (Galán 2009: 358). Un aspecto que debe tenerse en cuenta es el lugar desempeñado por Tiye, la Gran Esposa Real, que aparece en numerosas representaciones y estatuaria como compañera y en condición casi de igualdad al rey, lo cual también remarca la centralidad del poder de la realeza femenina (Berman 1998: 6).

Por lo señalado, el reinado de Amenhotep III se presenta como un largo período de cambios en un clima de paz exterior y prosperidad interna, en el que el rey busca concentrar el poder y fortalecer su fundamento religioso como divinidad aunque comparte la influencia con las esferas de los templos, especialmente el de Amón-Ra, de la administración y la militar. Todas ellas se benefician de los recursos provenientes de la política imperial, según el modelo de Cruz-Uribe. Argumenta el autor que el rey retiene un papel simbólico y político pero ya no es prominente (1994: 50, Fig. 3.8). Por esto el monarca debió reforzar sus relaciones sociales con estos sectores de poder para mantener el equilibrio político y su posición (Zingarelli y Fantechi 2006: 17).

En este esquema de relaciones las figuras de Khaemhet y Kheruef son relevantes en el período anterior a Amarna. La tumba de Khaemhet (TT57) evidencia su participación en la celebración de los tres jubileos reales y la de Kheruef (TT192) su función al servicio la reina Tiy aunque la decoración también registra su dependencia del rey y la vinculación al clero de Amón.

Otro funcionario de importancia es Ramose (TT55), también visir de los primeros años de Amenhotep IV. Las grandes dimensiones de su tumba, como la Kheruef, serían expresión de su prominencia en la administración del estado. Las escenas de los monumentos de estos funcionarios ejemplifican una época de modificaciones entre la posible corregencia de Amenhotep III y Amenhotep IV, así como el lugar de la reina madre y la irrupción de la escuela de arte de estilo amarniano.

Durante el reinado de Amenhotep III, junto con la exaltación de la realeza es reconocido un proceso de solarización en diferentes niveles, como la ya mencionada identificación del rey con el sol, la presencia de Atón, la progresiva adhesión a Ra en lugar de Amón-Ra y la universalidad del culto solar para el imperio. En el marco del culto funerario hemos señalado la fuerte impronta del viaje nocturno del sol en la tumba del monarca con la integración casi perfecta entre las horas del Libro del *Amduat* y la arquitectura. Ésta también se verifica en su templo funerario, el mayor del periodo, y en las diferentes construcciones en los templos de Karnak y Luxor y en la zona de Nubia. Assmann (1995) señala que durante este reinado se pueden datar los primeros himnos en cuya fraseología se advierte un cambio en la concepción de la divinidad que da lugar a la Nueva Teología Solar.

En su forma completa, la configuración del viaje de la Teología Solar Tradicional antes analizada, sufre modificaciones en la Nueva Teología Solar y, según Assmann, representa el polo opuesto porque significa el enturbiamiento de los “íconos”, el desmantelamiento de las “constelaciones”, la negación de la participación a través del conocimiento y la identificación y el reemplazo de la dimensión “mítica” por la “cósmica” (1995: 67).

Por eso, en la Nueva Teología Solar las fases del viaje pueden explicarse de la siguiente manera:

1. La Mañana.

Respecto de las acciones del dios (A) se mantienen la aparición en el cielo (intransitiva) y los efectos que produce en la tierra (transitiva). En la fraseología son recurrentes los adjetivos y los verbos que destacan la belleza y la luminosidad del sol, como “Tu apareces bello en la parte oriental del cielo, sol viviente, que otorgas vida. Tu te levantas en horizonte oriental y llenas todas las tierras con tu belleza (Assmann 1995: 93). La respuesta a la creación (B) se verifica en los dioses cuyo impulso de vida representa a la creación entera.

2. El Mediodía.

Los temas desarrollados son el gobierno o dominio y la derrota del enemigo, pero se destacan también la idea de movimiento y el cruce del cielo por el sol como creador del tiempo periódico (Assmann 1995: 96-97). En la tumba de Khaemhet (TT57) encontramos uno de los primeros ejemplos de la fraseología utilizada: “Tu te pones y te levantas nuevamente en cada mañana, tú te has mostrado en tu lugar de ayer” (Assmann 1983: 113). El viaje por el cielo es entendido aquí como la acción del dios que da vida en forma de desarrollo temporal y con ello se produce una profusión de conceptos tales como trabajo, tareas y esfuerzo.

3. La Noche.

En esta fase encontramos un cambio mucho más notable. El viaje del dios en el Inframundo no se desarrolla de forma detallada y llega a ser reemplazado por una descripción de su ausencia (en la Teología de Amarna). Esto significa la privación de vida, una “afección mortal” cósmica y una recaída en “el mundo anterior a la creación”, como si cada nuevo amanecer representara una nueva creación (Assmann 1995: 99). Así, el proceso del viaje se expresa claramente como un evento cósmico y, por lo tanto, los momentos y acciones de la antigua fase de la noche de la Teología Solar Tradicional, no pueden ser descriptos porque no es posible que sean vistos o experimentados.

Desde esta perspectiva, algunos de los rasgos más importantes que rodean al dios sol durante el viaje son la soledad y la unicidad. Por un lado, se mencionan otras entidades pero no en una relación de constelación sino que son efectos del sol y, de igual manera, la única acción es la luz por sobre el movimiento, la vida y el dominio, dada la relevancia del valor cósmico de esta Teología. La perspectiva del viaje es subjetiva y depende del individuo, de lo que el ojo humano puede percibir, lo que implica la anulación del misterio y del mito, por lo que el sol aparece sólo en los textos como una divinidad remota y oculta, y así la participación de los difuntos en el circuito divino se limita a la luz que es percibida a través de los ojos. Esta idea es tomada por

la Teología de Amarna y se ejemplifica en la frase: “tu estás en sus rostros pero nadie puede conocer tus movimientos” (Assmann 1975: 217-222).

Sin embargo, la luz cumple una función importante ya que al ser la manifestación física del dios que los hombres pueden ver y sentir, lo convierte en cercano. La luz es el nexo de comunicación entre el creador y la creación y gracias a ella el dios les da vida y llena sus corazones. Algunas frases como “Quien guía a millones con su luz”³⁹ o “Tú alcanzas el fin de la tierra con tus rayos”⁴⁰ destacan la omnipresencia de la luz. Ésta crea el mundo y lo hace habitable, crea un orden.

Assmann plantea que la interpretación teológica del fenómeno cósmico de la luz y el movimiento en la Nueva Teología Solar y la religión de Amarna no distingue entre creación y dotación de vida, por lo que se considera a la primera como la actividad creadora continua que sucede cada día con cada amanecer (1995: 80). Creación y preservación del mundo tienen lugar en las acciones simultáneas del dios como madre-padre y ese es el modo en que el viaje solar es interpretado teológicamente en la abundancia de los fenómenos naturales (1995: 87).

El curso solar nada tiene que ver ya con el nacimiento y la muerte, la justicia, gobierno y otras imágenes en las que se refleja la existencia del mundo humano. Así, ese desplazamiento no puede considerarse como la acción colectiva del mundo de los dioses, sino un acto cotidianamente renovado del dios solar como dios único (Assmann 2005a: 268).

Por todo esto, podemos sostener que el viaje solar es concebido en la Nueva Teología Solar como un fenómeno cósmico. Tendrá influencia y puntos de diferenciación con la Teología de Amarna ya que la primera comprende una visión anticonstelativa del curso del sol y no es en absoluto monoteísta, mientras que la segunda, como Assmann lo ha remarcado (2005a: 268), si lo es.

Durante los reinados que preceden al de Amenhotep IV, en particular los de Tutmosis IV y Amenhotep III, se reconocen intentos religiosos y políticos para neutralizar el fuerte poder ideológico, político y económico del clero amoniano sin generar una oposición directa. Es perceptible asimismo la necesidad política de centralizar el poder del rey dentro de un imperio con numerosos problemas que requieren la acción directa del monarca. Sobre todo en el aspecto religioso, la inclusión del dios Atón y el refuerzo de los principios solares como esencia religiosa del poder que legitima al faraón, llevados a cabo por Amenhotep III, constituyen un antecedente de suma importancia en las posteriores reformas desarrolladas por su hijo.

³⁹ Frase que proviene de un himno de TT106 (Assmann 1983: 153).

⁴⁰ Extraído de un himno de TT41 (Assmann 1995: 76).

La llegada al trono de Amenhotep IV significó importantes cambios incluso en la propia Tebas, donde las construcciones en el templo de Karnak no fueron dedicadas a Amón-Ra sino a Ra Harakhty-Atón. Hacia el año quinto de su reinado el rey cambia su nombre por el de Akhenatón, “El que es provechoso para Atón” y asigna al dios un ‘nombre didáctico’ en las cartelas reales: en un primer momento “Vive Ra-Harakhty el exultante en el Horizonte, en su nombre de Shu que es Atón” y posteriormente “Vive Ra, el gobernante del Horizonte, que exulta en el Horizonte, en su nombre de Ra, el padre, que ha venido como Atón” (Rosenvasser 1973: 9-10). Esta modificación expresa la afirmación de la naturaleza de Atón: un dios que es el sol, cuya residencia es el horizonte y que llena el mundo con los rayos emanados de su disco (Grandet 1995: 16).

El traslado de la capital a Akhetatón, significó el establecimiento del rey y su corte, desde donde se dirigía la política del imperio, lejos del foco de poder que había sido Tebas y la consolidación de un nuevo centro para el nuevo culto. En la estructura estatal esta ciudad implicó de alguna manera el mantenimiento de algunos funcionarios y la exclusión de otros que las fuentes no mencionan. En este último caso estarían Kheruef y Ramose, quienes no habrían continuado en sus funciones bajo el nuevo rey, a pesar del alto rango alcanzado y del registro del faraón en las tumbas tebanas. Por el contrario Parennefer cuyo rango era menor en la burocracia tebana, posee dos monumentos funerarios: uno en Tebas y otro en Akhetatón.

Conocemos la existencia de una serie de funcionarios⁴¹ entre los que se destacan Meryra, “Gran vidente de Atón”, Ay, “Padre Divino”, Maya, “Tesorero real”, Huya, “Superintendente del Harén Real”, “Superintendente del Tesoro”, y Panehesy “Gran Favorito del Señor de las Dos Tierras” y “Servidor Jefe del Atón”. Se trataba de un grupo de hombres diferente del que había adquirido importancia militar, administrativa y religiosa y que integraron la corte amarniana.

Uno de los rasgos más llamativos de la reforma son los cambios religiosos y aunque muchos de los estudios (Allen 1989, Iversen 1996, Hornung 1999a) indagan sobre el objetivo religioso de la misma no deben dejarse de lado las implicancias en la visión de la realeza de Akhenatón. En este sentido, mencionamos la relevancia adquirida por el dios Atón como centro de la nueva religiosidad y las características de él, representado de forma abstracta, como el disco con *ureus* cuyos rayos terminan en manos. Sin dejar de lado el planteo de Hornung (1999b) donde la nueva religión es una religión de la luz, Assmann reconoce el enorme valor que adquiere en esta doctrina la “vida”, idea también sostenida por Iversen (1996). Así como la luz se

⁴¹ Llamados por Redford “hombres nuevos”, habrían sido quienes acompañaron el programa reformista de Akhenatón (Smith y Redford 1976: 124-125).

equipara a belleza y amor, el aire es igualado a la vida y en los himnos los rayos del sol son “el aliento de vida que anima” (1995: 81-82).

El Gran Himno a Atón, descubierto en la tumba de Ay (TA25)⁴², constituye la evidencia más importante de estas nuevas ideas. En él encontramos tres grandes temas: el curso del sol, la creación y materialización de ella y el papel del rey.

A partir de la primera parte del himno, referida al curso del sol, podemos reconocer la existencia de una única fase, la del día:

A-la acción de Atón implica su aparición en la mañana y sus efectos, en tanto belleza y luz sobre la tierra, que significan la concesión de vida. El dios está totalmente solo, ningún dios u otra entidad lo acompañan. Se desataca también su dominio sobre todo lo creado incluso los países extranjeros.

B-Todos los seres del mundo (hombre, animales, plantas) responden a esa acción revitalizadora al levantarse, navegar, volar, crecer, etc. Ellos solo pueden ver la manifestación de ese poder: la luz.

No hay un desarrollo de esta fase nocturna en la Teología de Amarna y por lo tanto solo se menciona que el ocultamiento del sol implica su ausencia y por ello la oscuridad, la desaparición de la luz, el cese de las actividades hasta el nuevo amanecer, que equivale a la recreación diaria.

En relación con nuestro tema de investigación, se plantea entonces que el dios Atón es el propio sol y como fenómeno cósmico, similar a la Nueva Teología Solar, se manifiesta principalmente a través de la luz, que es omnipresente y llena el mundo. En este momento esa presencia se refleja en la belleza (*nfrwt*) y se percibe en el amor (*mrwt*) (Assmann 1995: 75). El sol vivo es esa energía que con su *movimiento* produce el tiempo, y con su *radiación* la luz, y por ende, todas las cosas visibles (Assmann 2005a: 272). La luz permite la creación y ésta es también concebida de manera conjunta con la acción de dar vida; es creación continua como ya dijimos, un aspecto que es enfatizado en Amarna. De esta manera el viaje solar queda reducido a la presencia de Atón durante el día, su movimiento y su luz vivificadora, materialización de la divinidad en la tierra y la posibilidad de participación del difunto desaparece.

Asimismo el resultado de la creación de la divinidad es la incalculable abundancia de lo producido y ahora diferenciándose de la Nueva Teología, la de Amarna expresa por un lado la autarquía y soledad del dios, quien está fuera de las constelaciones, abarca todo poder y abundancia natural y es independiente de los poderes maternos y paternos. Él completa su ciclo por sí mismo, sin necesitar de otros seres y no hay mención de otros dioses.

Si bien el carácter anticonstelativo es compartido por ambas teologías, la exclusión de los dioses en estos himnos en Amarna permite entender porqué Assmann

⁴² Davies (1908, VI: 29-31).

considera que la teología de Akhenatón mantiene su cosmoteísmo pero se radicaliza hasta alcanzar un monoteísmo (2005a: 271). Además se limita la posibilidad de acercamiento personal al dios puesto que los seres son meros receptores de sus rayos (Assmann 1995: 90-95). La unicidad del dios se confirma igualmente desde el planteo de Allen (1989), ya que todas las funciones se centran en un único dios.

El rasgo de exclusión de otras divinidades durante el reinado de Akhenatón es aun debatido. Por una parte, esto puede comprobarse a partir de los himnos funerarios y del material arqueológico proveniente de Akhetatón. En la temática de nuestra investigación, se advierte la ausencia de una concepción de la vida en el Más Allá, a la manera tradicional que ya hemos considerado. El dios Osiris desaparece de la iconografía y con ello la concepción de un mundo de ultratumba. Así también la identificación de los difuntos que alcanzan la condición de justificados y que son llamados en los textos "Osiris" tampoco está presente, en correspondencia con la anulación del juicio ante el tribunal de dioses presidido por Osiris. La transfiguración del difunto que vuelve a la vida por la luz gracias al viaje nocturno del sol, desaparece, la fase nocturna está ausente, Atón no realiza ese viaje y ningún enemigo debe ser vencido. El misterio de la regeneración ha sido anulado. Simplemente nace por el este en el cielo y al llegar la noche se ausenta hasta el nuevo amanecer, y esa ausencia implica la muerte.

En correspondencia con estas ideas, Hornung sostiene que la tumba ya no es el lugar del difunto para vivir sino que éste sigue viviendo en Akhetatón y sólo el umbral marca la barrera entre esta vida y la siguiente (1999a: 96-97). Incluso, las tumbas se construyen en el lado oriental de la ciudad.

Aunque los templos de Amón fueron cerrados, su culto prohibido y su nombre borrado de todas las construcciones, la exclusión del panteón divino no fue total durante el periodo o al menos no en el mismo tenor que lo fue con el dios Amón. Spalinger (2008), siguiendo la evidencia presentada por Krauss, plantea algunos ejemplos. En el templo funerario de Amenhotep III, el nombre de Amón es borrado y reemplazado precisamente por el del faraón difunto, como padre de Akhenatón, y el nombre de Osiris es conservado. En Abidos su nombre no sufre ninguna alteración. En el caso de Menfis, Amón es reemplazado por Ptah y la triada Ptah-Osiris-Sokar permanece sin cambios. Esto permite sostener a Spalinger que Osiris en Amarna es ignorado pero no atacado (2008: 260-261).

En virtud del tema de la creación, estamos ante un dios que es el demiurgo pero que no permite el acercamiento, aunque está presente en la vida de las personas y puede adorarse al aire libre; quien "habla" por él es el faraón. La expresión extrema de la reforma se encuentra en la teología de la realeza, en la que el rey y también su esposa Nefertiti, son los principales beneficiarios de la creación. En particular

Akhenatón es el elegido entre todos los hombres para ejercer el gobierno por cuanto es el único que conoce al dios, sus misterios y su poder. Señala Assmann que la comprensión es exclusiva del rey. Las criaturas tienen ojos para ver al dios, pero sólo el rey tiene el corazón que comprende y es capaz de reconocerle. Su corazón es el único polo que, en este constante cambio entre luz y oscuridad, vida y muerte, permanece en reposo, el único lugar en el que el dios está presente también por la noche (2005a: 277).

En esta concepción el rey es el intermediario a quien el dios hace saber sus designios. Por ello existe una relación directa entre el faraón y la divinidad, es el principal ejecutor de los ritos, que en el plano estrictamente político pretende excluir grupos o personas que legitimen el poder real como lo había hecho el clero de Amón y reforzaba así la centralidad del ejercicio del poder efectivo en el monarca. En el ámbito funerario, la vida póstuma depende absolutamente del rey. En palabras de Hornung, Atón es un rey y Akhenatón es un dios personal para la sociedad (1999a).

El intento por mantener las conquistas imperiales, así como sostener el apoyo de estos nuevos sectores se evidencia en la ceremonia de recompensa, escena de gran recurrencia en el periodo, en la que los funcionarios privilegiados reciben collares de oro y bienes materiales. Este ritual muestra la necesidad de afirmar la disponibilidad real de todos los bienes y recursos acumulados y su redistribución hacia los sectores que administrativamente sostienen el sistema. Este proceso explica además que la monarquía debía legitimar no sólo materialmente su posición sobre las diferentes esferas de poder y la población en general, sino también simbólicamente como el intermediario del dios. El rey es quien concentra el capital simbólico y económico en su palacio de Amarna.

Estos cambios profundos se expresaron en un nuevo estilo artístico que se preservó en los monumentos de la ciudad, en los templos, tumbas o palacios. Este estilo constituye una ruptura con el pasado, ya que las estrategias, las dimensiones, las formas de representación y sobre todo los temas son nuevos: la familia real, el faraón, su esposa y sus hijas, y los funcionarios que los alaban, sea en las fiestas en las que adoran a Atón o en las escenas de la vida diaria de la ciudad.

Esta innovación marca o complementa el carácter humano de la realeza por cuanto la figura humana presenta rasgos singulares: cuellos largos, mandíbula caída, ojos rasgados, estómago y caderas abultados, dejando de lado el modelo estereotipado del arte real tradicional. Asimismo da cuenta de la centralidad de la familia real y el rey, que en este aspecto se despoja del misterio que los rodeaba para adquirir individualidad y señalar el desplazamiento de la acción política del ámbito privado al público, así como enfatizar el papel del monarca.

Los profundos cambios que implicó la Teología de Amarna en general y de forma particular en relación con el viaje solar constituyen el punto de partida de nuestro tema de investigación en tanto la evolución hasta ahora considerada revela, durante la reforma amarniana, la anulación de la imagen tradicional del periplo del sol y su valor místico como garantía de la vida eterna.

1.3. La transición entre la dinastía XVIII y la dinastía XIX

El final del reinado de Akhenatón y la llegada de su sucesor inmediato se plantea aun como un proceso no definido claramente. El nombre de Smenkhara se presenta como probable, por un corto tiempo⁴³, seguido por Tutankhatón, con quien la reforma llegó a su fin en el tercer año de su mandato. La oficialización de la medida se encuentra documentada en una estela, conocida como “estela de restauración” (Cairo CG 34183), hallada en el templo de Karnak pero promulgada desde Menfis. En ella se especifica el restablecimiento del “orden” del mundo luego del desorden que significó el periodo de Amarna en todos sus ámbitos pero en especial comprende el restablecimiento de los dioses tradicionales, la realización de los rituales y el control de los bienes asignados a los templos (Legrain 1907). El abandono de la ciudad de Akhetatón y el cambio de nombre del rey a Tutankhamón marcan los nuevos vínculos con el clero de Amón y la búsqueda de legitimidad del faraón.

El proceso implica también el reposicionamiento de las familias de la elite desplazadas y de aquellas que habían servido en la corte de Akhenatón. El hecho de respetar las tradiciones familiares respecto de cargos y oficios y de legitimarlo mediante las palabras “hombre conocido” debe relacionarse con el distanciamiento expuesto aquí de Akhenatón y su elección de “hombres nuevos”. Tutankhamón recurrió a la consolidación de una corte integrada por nobles de renombre y antepasados reconocidos en su desempeño a lo largo del periodo imperialista (Yomaha 2005: *passim*).

Ese desplazamiento pudo verse facilitado por la existencia de una estructura estatal bien articulada en las ciudades reales de Menfis y de Tebas durante el reinado de Akhenatón, tal como lo prueban las referencias al establecimiento de templos dedicados al Atón en ambas (Angenot 2008). La continuidad de funcionarios como Ay, Maya o Horemheb destacan además la vigencia de la política exterior egipcia⁴⁴ y la

⁴³ Como señala Dodson aún se debate entre una posible coregencia y su asunción de la realeza luego de la muerte de Akhenatón. Algunas evidencias favorecerían los argumentos de la primera opción (2009: 30).

⁴⁴ Las escenas militares de la tumba de Horemheb en Saqqara dan cuenta de las campañas a Nubia y Asia para mantener el control egipcio en ambas zonas, como parte de la política exterior del estado.

fortaleza de la esfera militar en el interior del estado, que permitió sostener a los nuevos líderes ante los cambios políticos y religiosos.

También es interesante el lugar ocupado por Menfis como centro administrativo y militar en el periodo de recuperación de Tebas como centro religioso, proceso que tendrá su correlato en el desarrollo de las respectivas necrópolis de nobles. En este clima de fuerzas señala Cruz-Uribe que el rey puede mantener su centralidad simbólica pero se rinde al predominio del clero de Amón y el ejército (1994: 50).

Luego de la muerte de Tutankhamón, asume como faraón Ay (1327-1323 a.C), quien por un lado había sido un importante funcionario en Amarna, tal como sus títulos⁴⁵ y su tumba lo muestran, y representante de una prominente familia de funcionarios proveniente de Akhmin (igual que su esposa Tiy) ligada a la familia real desde Tutmosis IV. Por otro lado, fue un burócrata influyente durante el gobierno de Tutankhamón y su hombre de confianza y probablemente el artífice de la reconciliación con el clero de Amón y con la ciudad de Tebas (Galán 2009: 383).

En su breve reinado se habría mantenido la política iniciada después del reinado de Akhenatón, aunque no se conoce documentación oficial al respecto, en un clima de reorganización de poderes, ideas y prácticas en particular en la propia Tebas. Sin embargo, ya desde época de Akhenatón se habrían conformado dos grupos de poder. Uno bajo la impronta de Ay que procuraba mantener la paz lograda en Asia, y el otro, conducido por el general Horemheb, a favor de una intervención militar que diera protección a los vasallos que se mantenían leales a Egipto frente al avance heteo (van Dijk 1996: 34-37; Zingarelli y Fantechi 2006: 18).

Su adhesión al periodo amarniano, su pertenencia a una elite muy bien posicionada que lo convirtió en el faraón reinante y el restablecimiento de aquellos funcionarios vinculados al templo de Amón, hacen del reinado de Ay un momento de particular significación para entender la dinámica de las nuevas relaciones sociales, políticas y religiosas. Ejemplo de esto es la escena de recompensa de la tumba de Neferhotep (TT49) en la cual el rey y la reina recompensan tanto al propietario como a su esposa Merytra en tanto la ceremonia mantenía un sistema de legitimación⁴⁶. En ella se presentan elementos simbólicos correspondientes al período amarniano y al periodo restaurador (Davies 1908, VI: pls. XXVIII-XXXI; Davies 1933, II: pl. I).

Relegado momentáneamente del trono, Horemheb asume finalmente como rey luego de la muerte de Ay y así se consolida el grupo de militares que habían acrecentado su poder, tendencia que será mantenida en la siguiente dinastía. Murnane

⁴⁵ Tenía entre otros los títulos de "Portador del abanico de la mano derecha del rey", superintendente de todos los caballos del rey" y "padre del dios" (Davies 1908: VI). El título de superintendente de los caballos parece estar vinculado a la caballería dentro de la estructura militar (Dodson 2009: 95).

⁴⁶ Son significativas las semejanzas de la escena de recompensa en la tumba de Nefehotep (TT49) y en la Ay (TA25) en Amarna cuando aun funcionario fue recompensado por Akhenatón (Yomaha 2005: *passim*).

ha señalado la particularidad del ascenso al trono del monarca ya que se produce una fractura entre la fundamentación tradicional dinástica, con su base religiosa, y el vínculo del dios Amón con la familia real (1995: 189). En principio debemos mencionar que como su predecesor, Horemheb no era de sangre real, pero había sido reconocido por Tutankhamón como su heredero. A partir del quiebre en el proceso de fundamentación real, es el dios quien promueve la carrera de su hijo entre los oficiales reales, hasta permitirle recibir su potestad de rey (Murnane 1995: 189-190). Esta situación se desprende no solo de la carrera militar manifiesta en su tumba de Saqqara sino también de la descripción de su llegada al trono⁴⁷ en la cual el rey es designado como tal por el dios, en este caso Horus de Hnes, seguido por la aprobación y presentación de Amón-Ra y finalmente de los demás dioses. Es evidente que la posición lograda por Horemheb apoyó las exigencias de su clero local hasta tal punto que no pudo ser ignorada y sólo fue necesario que su poder fuera adaptado al mito real que sustentaba la propia existencia de la institución y daba legitimidad a la persona que era su titular (Murnane 1995: 189-190).

La política oficial de restauración adquiere bajo Horemheb un nuevo impulso, dirigido a la implementación de controles, para evitar abusos, en diferentes áreas de la administración y la justicia como la requisita de embarcaciones, mano de obra, recaudación de impuestos, ganado, recompensas de funcionarios y funcionamiento de juzgados locales. Todas estas normativas se encuentran registradas en el templo de Karnak, en la inscripción conocida como “decreto de Horemheb” (Krutchen 1981). En esta línea de acción, también se llevó a cabo la destrucción de monumentos y la *damnatio memoriae* de Atón y de los faraones del periodo amarniano (desde Akhenatón a Ay).

Incluso la ceremonia de recompensa, que expresaba las relaciones entre la monarquía y la elite, manifiesta un cambio en la época, ya que en el mencionado decreto queda explícito que los elegidos para recibir ese honor lo son por su ejemplar desempeño en sus funciones (administrativas, militares, religiosas) dentro del sistema estatal.

Las diferentes medidas de su gobierno posicionan a Horemheb como sucesor de Amenhotep III y del orden de su época. La búsqueda de continuidad respecto del modelo político previo a la reforma se plasmó no sólo en la efectividad en la conducción de la monarquía frente a los sectores de elite dominantes que habían limitado a los faraones inmediatamente precedentes (Murnane 1995: 186), sino también en el estilo decorativo de su tumba real, semejante en colores y estilo a la de Amenhotep III.

⁴⁷ En su “Decreto de Coronación” (Gardiner 1953).

El heredero al trono fue elegido nuevamente dentro de la esfera militar, el general del ejército Paramés, que al subir al trono toma el nombre de Ramsés I, iniciando así una nueva dinastía. Los títulos de Paramés -“inspector de las caballerizas reales”, “enviado real a los países extranjeros”, “general”, “inspector de las Bocas del Nilo”, “visir” y “príncipe heredero” (Lull 2009: 389)- muestran su importante trayectoria durante el reinado de Horemheb. Murnane señala claramente las similitudes en el acceso al trono de Horemheb y Ramsés I: primero por el lugar alcanzado por ambos en la carrera política y también por la adopción de la coregencia para asegurar la transición de su sucesor, quien se constituía como la figura militar prominente (1995: 208).

La revitalización de la organización administrativa y del control de los territorios extranjeros se desarrolla con su hijo y sucesor Seti I, quien reactiva el camino de Horus a Palestina, avanza hasta Tiro y luego hasta Qadesh logrando la paz en la zona siria. En Nubia se puso de nuevo en marcha la explotación de las minas de oro, estrategias que permiten poco a poco el posicionamiento de Egipto como potencia y un flujo más regular de recursos económicos, lo que fortalece la figura del monarca como proveedor de esos recursos y posibilita el control de la burocracia estatal.

En relación con el clero de Amón, Seti I inauguró una política de traslados forzados de los hijos de los grandes sacerdotes, empezando por el de Amón, para evitar la consolidación de una dinastía en Tebas (Padró 1996: 300), medida que se corresponde con la iniciada por Ramsés I de potenciar el culto de otros dioses, en particular de Ra, Osiris, Horus y Set, considerados estos dos últimos como dioses del ejército y de la guerra. Los nombres de Ramsés y Seti, frecuentes entre los faraones de la dinastía, expresan la vinculación de los monarcas con estas divinidades. De manera complementaria, el templo dedicado a Osiris en Abidos no sólo constituye el principal lugar de culto del dios, sino también el lugar donde el faraón legitima su cargo como heredero del dios. La lista real en la cual Osiris es el primer dios de Egipto, que no registra ni a Hatshepsut ni a los reyes amarnianos, acentúa la línea directa de descendencia de Seti con la divinidad, en detrimento del dios Amón.

Los dos primeros reinados de la dinastía XIX, se presentan así como un período de continuidad y reordenamiento en relación al modelo desarrollado por Horemheb en el cual el poder militar es uno de los principales sostenes. Pero la monarquía aún debe consolidar su poder político, económico, social y simbólico hacia el interior y el exterior del propio Egipto, ámbitos que afianzará Ramsés II.

El reinado de Akhenatón significó la supremacía del rey y la inclusión de todas las esferas de poder bajo aquella. La reconfiguración de las relaciones entre la monarquía y la elite al término de su gobierno dio lugar a un prolongado proceso de búsqueda constante por parte de los faraones de mantenimiento de su hegemonía por

sobre las demás esferas (militar, administrativa, templos y territorios extranjeros) en los términos planteados por Cruz-Urbe (1994). Éstas, por su parte, pugnaban por elevar su poder, lo que implicó concesiones a esos sectores.

A partir de los títulos de los funcionarios propietarios de las tumbas privadas tebanas que analizamos se advierte un predominio de aquellos ligados a los templos, en particular el de Amón-Ra, y en menor medida a la administración y el ámbito militar (Cuadro 1), que revelan la importante posición adquirida por ellos y su familia dentro de la estructura estatal.

Asimismo, el programa decorativo general de las tumbas privadas muestra una preponderancia de representaciones del difunto y sus acciones para expresar su cooperación con el rey en el mantenimiento del sistema imperial y como garantía de un vínculo más directo con los dioses y por lo tanto de la vida eterna sin la necesaria mediación del rey, como lo había sido durante la reforma de Akhenatón.

El carácter transicional y de reordenamiento del período en estudio se manifiesta también en el ámbito funerario. Con relación a la evolución de la evidencia en las tumbas reales, luego del reinado de Akhenatón las composiciones del Libro del *Amduat* fueron reducidas a una selección de la primera hora en los casos de Tutankhamón (quien utilizó dos horas más aunque de forma incompleta) y Ay (en la cual encontramos también conjuros del Libro de los Muertos). Horemheb y Ramsés I, en cambio, abandonan este libro y en su lugar adoptan representaciones del Libro de las Puertas, que se ubican en la cámara del sarcófago. No obstante, el del *Amduat* fue empleado nuevamente en la tumba de Seti I (Hornung 1999b: 28).

Es importante mencionar que luego del cambio verificado en el período de Amarna, aumentó la producción de variados tipos de Libros del Más Allá. Así ocurre con los Libros de las Puertas y de las Cavernas, que siguiendo a Richter, de manera conjunta con la arquitectura del monumento buscan crear ya no solo la *Duat* sino un microcosmos del Universo como es el caso de la tumba de Seti I, que incluyó las representaciones del cielo y del Inframundo (2008: 104).

Ese proceso expone la necesidad de la realeza de incorporar en sus tumbas nuevas formas de expresión ideológica por medio de composiciones de carácter misterico y secreto, como un dominio privativo de los faraones (Assmann 1995: 7-8) y de diferenciación de las tumbas de funcionarios. Por otra parte, en las tumbas de Tutankhamón (KV62), Ay (KV23) y Horemheb (KV57), se registran además temas que eran usados en los monumentos funerarios de la elite, respectivamente los rituales de Apertura de la Boca, la captura de aves en el pantano y el pesaje del corazón. La presencia de esos componentes justifica la idea que el periodo posterior a la reforma no constituyó un retorno a la ortodoxia religiosa sino la articulación de nuevas y antiguas tradiciones.

La presencia de los Libros del Más Allá significó también el restablecimiento general de la concepción de una vida en el Más Allá y el significado asignado a la oscuridad como la instancia que permite la regeneración de la vida. En este sentido plantea Hornung la revalorización de las nociones del curso completo del sol, en particular del nocturno, y por ello de la asociación entre Ra y Osiris junto al nuevo papel de Amón-Ra durante el periodo ramésida (1999a: 122-125).

En este contexto postamarniano, pero vinculado estrictamente a la evidencia provista por los himnos, en opinión de Assmann, se verifica la continuidad ininterrumpida de la Nueva Teología Solar ya analizada, y el inicio de la fase ramésida de la Teología Tebana de Amón-Ra, que representa un modelo religioso diferente, en una nueva situación histórica y que significó una reacción a la Teología de Amarna pero que retoma muchos elementos anteriores.

Entre los rasgos más relevantes que definen esta Teología Tebana ramésida se encuentran:

- la unicidad y el carácter oculto del dios Amón-Ra;
- el concepto de dios que vive en el mundo como *ba*, imagen y cuerpo, y quien ha creado el mundo como cielo, tierra e Inframundo para esos tres elementos que lo constituyen;
- el dios que sostiene y da vida al mundo por medio de elementos como luz, aire y agua;
- el rol del dios como generador del tiempo y del destino en conexión con su aspecto personal como “autoridad ética”.

El autor plantea asimismo que algunos de esos motivos tienen una historia anterior. No obstante, su significado es diferente en el nuevo contexto en el que Amón-Ra se convirtió en un dios-universal personal (1995: 134).

De particular interés son aquellas características vinculadas con la idea del viaje solar en esta Teología. La unicidad y singularidad del dios es uno de los rasgos más importantes evidenciado en las fuentes del periodo y se expresa en siete aspectos: Amón-Ra es el dios primordial, creador y dador de vida; es el sol, el gobernante, la autoridad ética y la expresión de lo oculto.

Como dios sol se mantiene la idea de la Nueva Teología Solar en la que la divinidad completa su viaje solo e ilumina y cuida el mundo con sus ojos (Assmann 1995: 136). El carácter oculto está vinculado con la noción de sagrado, que también se relaciona con el periplo solar y en particular con algunas regiones cósmicas como el cielo y el Inframundo, las cuales se asocian además con los dioses que las controlan, es decir, Ra y Osiris respectivamente.

Es en este punto que consideramos que se unen las dos nociones analizadas por Assmann: la del dios como *ba*, imagen y cuerpo, que remite a la unión nocturna del *ba* y del cuerpo de la divinidad⁴⁸, con la fuerte asociación de Amón-Ra con el *ba*⁴⁹,

⁴⁸ Característica de la fase de la noche en la Teología Solar Tradicional.

⁴⁹ Característico de la etapa ramésida.

plasmada nuevamente en el secreto más profundo de la unión a medianoche de Ra y Osiris que se presenta como unión en el *ba* y así como una unión de dos dioses en un solo *ba* unificado (1995: 137). El dios es denominado como tal para indicar no sólo su ocultamiento sino también su anonimato, su rasgo de poder absoluto responsable de los efectos, cuya manifestación visible es el cosmos entero (1995: 144).

Aunque no estrictamente relacionado con el viaje, en esta Teología interesa la relación uno y todo que en las teologías anteriores se expresaba como una antítesis entre el antes y el después de la creación. Assmann considera que la unidad del dios ahora es comprendida no como pre-existencia ni monoteísmo, sino como trascendencia, como la “unidad oculta” en la cual toda pluralidad viviente en la tierra tiene su origen y cuya naturaleza puede ser experimentada sólo en la “reflexión colorida” del mundo divino politeísta.

La predicación de la divinidad como “el Uno que se vuelve millones” significa que por la creación del mundo el dios se transformó él mismo en una totalidad de fuerzas operativas en la creación y el mantenimiento del mundo, y en la que todos los dioses están condensados en Uno (1995: 155). En este sentido, como en la Nueva Teología Solar, la unidad del dios no excluye la existencia de otros dioses. La diferencia radica en que la Teología ramésida adquiere la forma de un panteísmo que concibe al dios supremo del panteón como integración de todos los demás dioses a la vez que personificación de la unidad del mundo (Assmann 2005a: 258).

Respecto de la creación, ésta tuvo un papel importante en los himnos de las tumbas ramésidas. Sin embargo, no existe un texto que provea un relato narrativo de los eventos cósmicos, ni uno donde la creación sea el tema central. La adoración al creador está expresada siempre junto con otros aspectos de su naturaleza divina y su actividad. Lo que se destaca es la soledad del dios y su relación con la creación.

En torno a esta temática interesa destacar algunos aspectos en perspectiva diacrónica en particular, a través de la comparación entre la Teología de Amarna, la Teología Solar Tradicional y la Teología Tebana ramésida de Amón-Ra. En esta última se crea un mundo de tres niveles, acorde a las tres partes de la personificación del dios ya mencionadas: el cielo con su extrema altura y lugar remoto para su *ba*, la tierra con su finitud y fronteras para su imagen y el Inframundo oculto para su cuerpo. En la Teología de Amarna el Inframundo carece de relevancia y el mundo es dividido en cielo y tierra, arriba y abajo, como las esferas del dios y la creación. Por su parte, Assmann plantea que la Teología Solar Tradicional organiza el mundo en el Aquí-y-Ahora terrenal y en el Más Allá celestial/subterráneo donde el Inframundo se integra en la esfera del sol y el viaje nocturno lo pone al dios en contacto con los muertos, los dioses subterráneos y con su propio cuerpo muerto.

La cosmología de la Teología Tebana ramésida de Amón-Ra derivó del nuevo concepto de omnipresencia de dios, quien llena el mundo con su luz, no desde afuera (como el sol en Amarna y la Nueva Teología Solar) sino desde dentro, con su “poder”.

Por eso a la terminología tradicional de *ba* y cuerpo se incorpora la de imagen. De esta forma la creación se concibe como una simultánea extensión en todas las direcciones y no un simple distanciamiento, como en la Nueva Teología Solar (1995: 174-175).

Dentro de este esquema teológico, la ruptura de las correspondencias entre los ámbitos cósmico, de gobierno y social vinculados al ordenamiento cíclico del sol que conectaba dios, rey y hombre, lleva a la aparición de nuevas formas de religiosidad que deben entenderse como “interiorización de la divinidad”. Este proceso implica que el corazón es guiado por el dios. Esta imagen del hombre corresponde según Assmann al cambio estructural de *maat* en el marco de una nueva visión del mundo, que contrapone dios y mundo y deriva el mundo de la voluntad creadora, vivificadora y de destino del dios (2005a: 290). Lo que prima es la voluntad del dios que se plasma no sólo en la vida de los hombres en general sino también en la del rey. La intervención del dios en las batallas, documentada ya en el relato de la de Qadesh, de época de Ramsés II, no implica que el dios actúe por medio del faraón (como la concepción tradicional planteaba) sino que el dios mismo actúa en la contienda. Explica el autor que el rey deja de representar al dios para subordinarse a él, porque la voluntad del dios, de la que depende “todo cuanto acontece”, está naturalmente más allá de la voluntad del rey (Assmann 2005a: 310-311). En este sentido, se advierte un gran cambio en la esfera real que tendría su correspondencia con el ya mencionado de la cercanía de los funcionarios a los dioses sin la necesaria participación del rey.

En contraposición con el desarrollo de esta Teología cuyo centro es el concepto del *ba* del dios Amón-Ra planteado por Assmann y el triunfo de la unidad de Ra y Osiris en la dinastía XXI planteado por Niwinski (1987-1988), Spalinger (2008) sostiene que la temática solar y en particular la unidad Ra-Osiris no fue dejada de lado en la etapa ramésida. El autor analiza las correspondencias entre el discurso de Thot⁵⁰ y la inscripción dedicatoria de Ramsés II a su padre Seti y resalta la impronta de la unidad Ra-Osiris en ambos textos ya que en el primero Seti se refleja en Ra cuyo *ba* se une a Osiris para garantizar su regeneración en el Inframundo y en el segundo la unión de Seti con Osiris garantiza el buen gobierno de Ramses II como reflejo de los actos de Ra. En esta última se manifiesta un dialogo entre Osiris-Horus que encarna la relación entre faraón muerto y faraón reinante. Sostiene además que la ubicación de dicho dialogo en un lugar más público que la tumba real expresa la relevancia de la unidad Ra-Osiris en la interpretación del ciclo vida-muerte luego de la reforma de Akhenatón, mayor incluso que la Teología Tebana ramésida de Amón-Ra (2008: 269-275).

Dado que la Teología Tebana ramésida que Assmann analiza comprende el largo periodo de dos dinastías, entendemos que todos los elementos que la componen no están presentes de manera acabada en la etapa de nuestra investigación, que incluye

⁵⁰ Ubicado en la pared sur del corredor de la escalera del templo dedicado a Osiris en Abidos.

sólo los reinados de Ramsés I y Seti I, sino que se desarrollaron de forma gradual, sin que esto implique un abandono de los principios solares cuya configuración abordamos en el ámbito funerario privado.

Lo explicado nos permite entonces plantear que el viaje solar, en tanto misterio, fue concebido como un importante modelo de eternidad, de renovación y de reversibilidad del tiempo en estrecha conexión con la idea del tiempo cíclico. Ese misterio posee mecanismos cósmicos de funcionamiento para alcanzar el objetivo y por eso es interesante entenderlo no como un mero recorrido en el espacio, sino como un verdadero proceso por el cual el sol sufre transformaciones, especialmente en la noche, para superar la muerte y renacer desde las profundidades del mundo con la ayuda de las fuerzas regeneradoras de los demás dioses y entidades.

Luego de la reforma de Akhenatón, en un contexto histórico de revisión y reestructuración de los vínculos entre la monarquía y los sectores de la elite y por lo tanto de los vínculos con los dioses que hacen posible la vida eterna, las inscripciones, la iconografía y la arquitectura de las tumbas son, en forma conjunta, los medios por los cuales ese misterio solar está presente en el ámbito funerario privado y da cuenta de esos cambios.

El espacio funerario privado como construcción material y simbólica

Abordada desde diferentes líneas de análisis, la investigación del ámbito funerario ha permitido un acercamiento a las concepciones religiosas, políticas y artísticas de la sociedad egipcia. De esta manera, el estudio del programa decorativo de las tumbas, en forma conjunta con la literatura funeraria, se constituyó en una de las bases documentales esenciales para acceder a las creencias religiosas imperantes en Egipto durante el Reino Nuevo. Sin embargo, la dimensión espacial, que permite conectar e integrar los aspectos organizativos y simbólicos del programa decorativo, en este caso de las tumbas privadas en la transición de la dinastía XVIII a la dinastía XIX, también se enfatiza como herramienta de aproximación a la evidencia epigráfica.

Por esta razón, en este capítulo abordamos la interrelación existente entre el espacio material de la tumba como una construcción arquitectónica y la concepción simbólica del espacio egipcio, que en el ámbito funerario está fuertemente asociada a la idea de dualidad.

Desde la perspectiva arquitectónica es importante tener en cuenta que los planos, que nos interesan por ser el soporte de los relieves y las pinturas parietales, definen tradicionalmente volúmenes de forma y espacio. Las propiedades que distinguen a cada plano (tamaño, forma, color, textura) y su relación espacial establecen las características visuales de la forma que definen y las cualidades del espacio que encierran (Ching 1995: 35).

De manera genérica, encontramos tres tipos de planos: el superior, el de la base y el de la pared, que son importantes para entender la estructura de las tumbas. De ellos, los planos verticales en particular son los más activos visualmente, debido a que definen y cierran un espacio (Ching 1995: 35).

La relevancia de atender a las propiedades de cerramiento en el estudio del espacio arquitectónico deriva de la posibilidad que ofrece para comprender los desplazamientos en los rituales ejecutados en su interior, pero también la lógica de la organización de los elementos compositivos que integran el programa decorativo, cuya visibilidad está condicionada por la circulación. Las aberturas, por ejemplo, en razón

de su tamaño y localización influyen en las características de cada estancia en función de tres elementos:

- el grado de cerramiento que determina la forma del espacio,
- la luz que determina la iluminación de superficies y formas, y
- las vistas que definen lo focal del espacio.

En concordancia con lo mencionado, los accesos que constituyen el punto de entrada fijan los modelos de circulación y de uso, y establecen relaciones visuales con los espacios contiguos (Ching 1995: 175-177). De igual manera, para nuestro análisis de la organización arquitectónica de las tumbas privadas son significativos los componentes básicos del sistema de circulación: las zonas de aproximación y de acceso, la configuración del recorrido, las relaciones recorridos-espacio y la forma del espacio de circulación, cada uno con diversas modalidades.

2.1. Las tumbas del Valle de los Nobles de Tebas

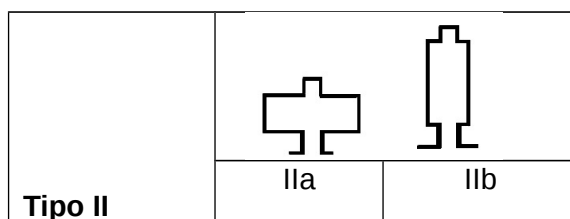
Consideramos a continuación el catálogo establecido por Kampp (1996) exclusivamente para las tumbas tebanas, donde reúne grupos de monumentos cuyas plantas presentan diseños semejantes atendiendo también a las épocas de los monumentos. Sin embargo, debemos aclarar que, por un lado, las tumbas en estudio pueden tener individualmente diferencias con respecto al modelo básico correspondiente, presentando características particulares que serán señaladas en cada uno de los casos. Por otro lado, los espacios y componentes de cada tipo son considerados a partir de la configuración de la planta correspondiente al nivel de la estructura de cada monumento⁵¹, a los que se suman otros niveles de la construcción como la superestructura y el subterráneo. Tomamos en cuenta, además, las tumbas de las necrópolis de Deir el-Medina, Saqqara y Awlad Azzaz, que analizamos por separado no sólo porque no fueron tratadas por Kampp (1996) e incluidas en su catálogo, sino también porque poseen una estructura que no permite asignarlas a dichos modelos con exactitud.

A partir de esta clasificación y de los elementos analíticos del diseño antes señalados, abordamos a continuación los criterios organizativos del complejo arquitectónico que conforma cada una las tumbas seleccionadas para nuestra investigación, que se corresponden con los tipos II, V, VI, VII y VIII de Kampp (1996: 13, fig. 1).

⁵¹ Las tumbas tebanas fueron talladas en el lecho rocoso de la necrópolis, por lo que cabe aclarar que consideramos 'estructura' a las estancias de los hipogeos que fueron excavadas en el nivel de ingreso al monumento y en el que ubicaron las capillas de culto.

a. Tumbas del tipo II

El Tipo II comprende estructuras muy simples y de pequeñas dimensiones que pueden presentarse en dos subtipos (IIa y IIb)



- IIa: la planta general integra el patio como primer espacio que permite el ingreso a la tumba a través de una puerta y un primer pasaje, para continuar a una sala transversal que conecta directamente con un nicho.

Un ejemplo de este tipo es TT254, la tumba de Amenmose, funcionario de época de Ay, en cuyos extremos norte y sur de la sala se encuentran los pozos funerarios.

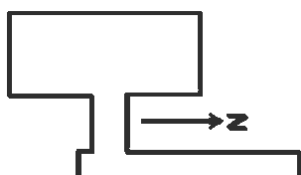


Fig. 8: TT254 (PM I¹, 334)

- IIb: comprende el patio, una entrada que por medio de un pasaje conduce a una sala longitudinal, la cual finaliza en el nicho.

A este tipo corresponde la tumba TT255, de Roy, quien sirvió bajo Horemheb. Es de pequeñas dimensiones y su estructura está formada por una sola sala y un nicho en el extremo occidental. Las esquinas, levemente redondeadas, asignan otro rasgo especial. En el extremo derecho de la puerta de ingreso se encuentra el acceso descendente hacia la cámara funeraria.

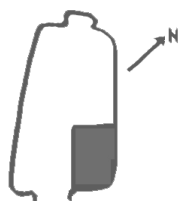
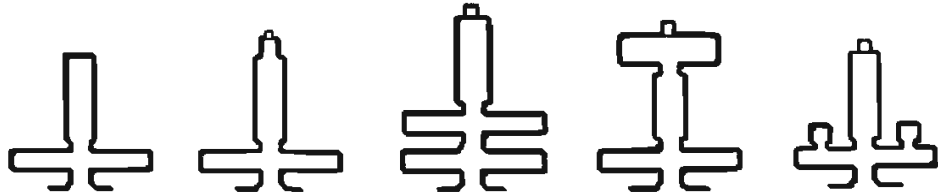


Fig. 9: TT255 (PM I¹, 334)

En ambos subtipos la estructura completa se rige por un eje central, desde la puerta de entrada hasta el nicho, que posibilita una organización simétrica y dual de los espacios. De esta manera, hacia ambos lados del eje los planos verticales y los espacios delimitados son iguales: los lados del pasaje, las paredes de las salas y del nicho, como se observa en las plantas de las tumbas mencionadas.

b. Tumbas del tipo V

El Tipo V es dividido por Kampp en cinco subtipos, de los cuales nos interesa sólo el Vb, que integra un patio como espacio de aproximación y un pasaje exterior desde el que se accede a la sala transversal. Ésta se conecta a través de un pasaje interior con una sala longitudinal contigua al nicho.

Tipo V					
	Va	Vb	Vc	Vd	Ve

Las tumbas que corresponden a este modelo son ocho:

- TT181, de Nebamón e Ipuky (de los reinados de Amenhotep III y Amenhotep IV), la cual incorpora una abertura hacia la cámara funeraria en la pared oeste de la sala longitudinal.

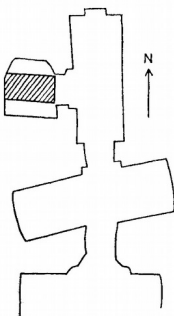


Fig. 10: TT181 (PM I¹, 282)

- TT275, de Sebekmes (datada bajo el reinado de Tutankhamón), a ambos lados de la sala larga se encuentran sendos ingresos a los pasajes descendentes. La tumba incorpora un tercer pasaje que conduce a la segunda sala transversal la que también posee en sus laterales aberturas hacia un pasaje descendente (a la derecha) y a un pozo tardío (a la izquierda). Luego del cuarto pasaje, en su extremo occidental se encuentra la capilla con el nicho (Kampp 1996: 547).

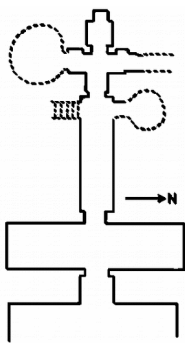


Fig. 11: TT275 (PM I¹, 348)

- TT150, de Userhat (reinado de Ay/fines de la dinastía XVIII), cuyo acceso hacia la cámara funeraria también se ubicó en la pared izquierda de la sala longitudinal.

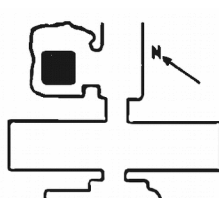


Fig. 12: TT150 (PM I¹, 256)

- TT324, de Hatiay (datada bajo Ay), incorpora en el patio cuatro columnas delante de la fachada y desde el nicho, por medio de una escalera, se descende hacia un pasaje sinuoso que conduce a la cámara sepulcral.

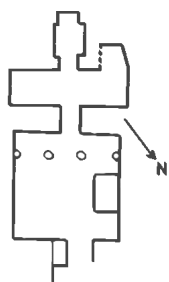


Fig. 13: TT324 (PM I¹, 382)

- TT333, cuyo propietario se desconoce (del reinado de Ay), podría incluir un pasaje sinuoso que se inicia en un pozo ubicado en el lado oeste de la sala transversal.

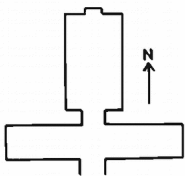


Fig. 14: TT333 (PM I¹, 382)

- TT166, de Ramose (del reinado de Horemheb), incluye como elemento diferente un tercer pasaje entre la sala longitudinal y el nicho.

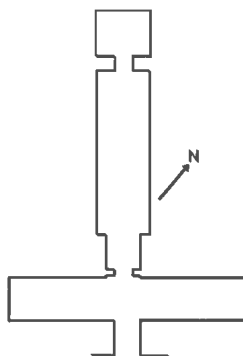


Fig. 15: TT166 (PM I¹, 272)

- TT19, de Amenemose (datada en el reinado de Ramsés I), incorpora en el extremo sur de la sala larga el acceso al pasaje descendente que permite el ingreso a la cámara funeraria.

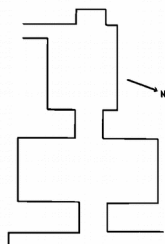


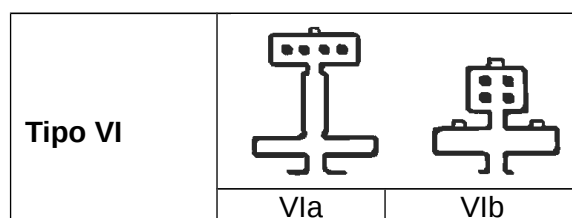
Fig. 16: TT19 (PM I¹, 30)

En todos los ejemplos se evidencia la incorporación de una sala longitudinal que diferencia los espacios del nivel estructural respecto de los modelos del tipo II, aunque mantienen el eje central⁵² como principio que estructura el monumento y con ello la simetría de los espacios internos.

⁵² En menor medida en TT19, que presenta una desviación en su última estancia.

c. Tumbas del tipo VI

El Tipo VI se caracteriza por incluir elementos arquitectónicos de soporte (pilares) en los espacios interiores de la tumba. Dentro de él nos enfocamos en el subtipo VIb, que comprende un patio externo como zona de aproximación y un área de acceso formada por la abertura y el primer pasaje que conduce a la sala transversal. Ésta a su vez está vinculada por un segundo pasaje que conduce a una sala cuadrangular con cuatro pilares y al nicho, que da remate el alineamiento longitudinal de la tumba.



En esos monumentos, simetría y dualidad se mantienen no sólo por el eje principal, sino también por uno transversal aplicado en particular a la sala de pilares, de manera que el espacio puede ser dividido en dos o en cuatro espacios semejantes.

Los ejemplos de este subtipo son cuatro:

- TT 40, de Huy (del reinado de Tutankhamón), la cual tiene dos sepulcros, uno accesible por un pasaje descendente ubicado en el lado sur de la sala de pilares y otro con acceso a través de un pozo abierto en la parte norte del patio.

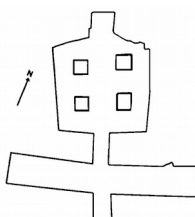


Fig. 17: TT40 (PM I¹, 64)

- TT49, de Neferhotep (datada bajo el reinado de Ay), incluye un nicho con tres pares de estatuas y posee en el lado sudoeste de la sala de pilares la entrada que conduce al sepulcro principal a través de una escalera que comunica con la rampa y el pasaje descendente. Otras dos cámaras son accesibles desde sendos pozos abiertos en ambos lados de la sala transversal. En la pared norte de la sala de pilares está la abertura hacia un sepulcro excavado durante la usurpación del monumento a comienzos de la dinastía XIX.

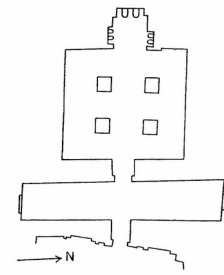


Fig. 18: TT49 (PM I¹, 90)

- TT156, de Pennesuttaui (de época de Horemheb-Ramsés II), como variantes presenta, por una parte, un par de estatuas en cada uno de los extremos laterales de la sala transversal. Por la otra, el espacio con soportes es una sala longitudinal con cuatro pilares a cada lado y dos pilastras en ambos extremos. En la pared occidental encontramos el acceso al sinuoso pasaje descendente que lleva al sepulcro.

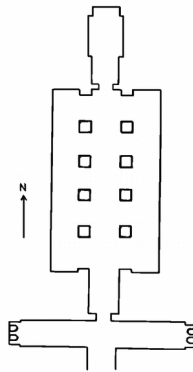


Fig. 19: TT156 (PM I¹, 264)

- TT51, de Userhat (contemporánea de los reinados de Ramsés I-Seti I), en cuya estructura se incorpora un tercer pasaje que conecta la sala con los cuatro pilares y el nicho. En el ángulo noroeste de dicha sala se ubicó el ingreso al sepulcro, así como también desde el nicho.

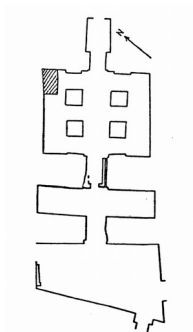
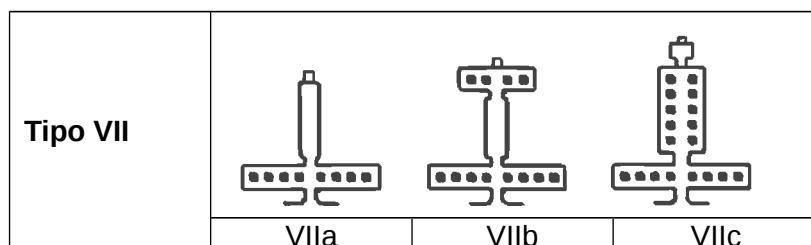


Fig. 20: TT51 (PM I¹, 90)

d. Tumbas del tipo VII

Las tumbas del Tipo VII son de mayor tamaño que las de los otros tipos y el número de elementos de soporte puede incrementarse. Es interesante destacar que la inclusión de los elementos de sostén en la sala vestibular permitió que funcionaran como eje transversal que delimita claramente la simetría y dualidad de ese espacio, sumado al eje central que lo define en la estructura total de la tumba.



El subtipo VIIa presenta en primer lugar un patio y la abertura de entrada que conduce al primer pasaje. Éste es contiguo a la sala transversal, que posee pilares como componentes arquitectónicos de sostén. Desde allí se atraviesa un segundo pasaje que permite acceder a una sala longitudinal conectada con el nicho.

Este modelo se aplica a las tres tumbas siguientes: TT188, TT50 y TT41.

- TT188, de Parennefer (datada bajo Amenhotep IV), contiene en su sala transversal seis pilares y una pilastra en cada uno de los extremos laterales. En el estado actual de conservación sólo es posible contrastar la estructura hasta el ingreso a la sala longitudinal.

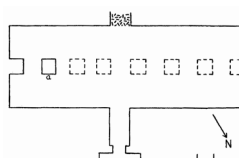


Fig. 21: TT188 (PM I¹, 292)

- TT 50, de Neferhotep (de época de Horemheb), está incluida en este subtipo pero no registra elementos de soporte en el vestíbulo. Posee un tercer pasaje de nexos entre la sala longitudinal y el nicho, que alberga cinco estatuas.

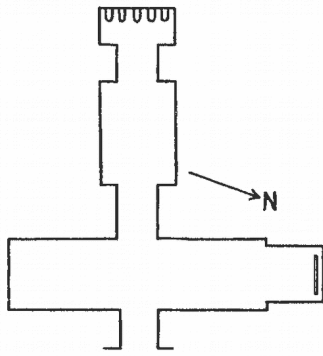


Fig. 22: TT50 (PM I¹, 90)

- TT 41, de Amenemope (bajo los reinados de Horemheb- Seti I), constituye un monumento de grandes dimensiones. La zona de aproximación, a través de una estrecha escalera de acceso al patio, se corresponde con la ubicación del monumento en una zona baja de la necrópolis. El patio es de gran tamaño y sus lados norte y sur poseen dos pórticos con cinco pilares respectivamente cada uno. La sala vestibular contiene cuatro pilares y una pilastra en cada lateral. En el extremo sudoeste encontramos el acceso a la cámara funeraria. Un segundo pasaje permite el ingreso a una sala alargada conectada directamente a la capilla con tres nichos para las estatuas.

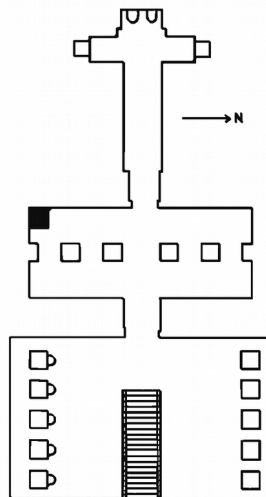


Fig. 23: TT41 (PM I¹, 80)

Dentro del subtipo VIIb pueden incluirse los monumentos funerarios que poseen los siguientes espacios: el patio, el primer pasaje de ingreso hacia el vestíbulo con pilares o columnas (orientados transversalmente) y el segundo pasaje, que conecta con la sala longitudinal. Ésta se vincula por medio de un tercer pasaje con una nueva

sala transversal, también con elementos de soporte, y por último la capilla con el nicho de las estatuas, igualmente con pilares.

Una única tumba de la muestra seleccionada para nuestra investigación a partir de los límites temporales que alcanza se corresponde con este subtipo, aunque presenta algunas variantes.

- TT-162-, de Parennefer-Wennefer (datada en los reinados de Tutankhamón -Horemheb). En el patio del monumento, hacia el oeste y delante de la fachada se preservó evidencia de dos pilares y una columna a cada uno de los lados del pórtico dispuesto a lo largo de la fachada. La primera sala transversal contiene seis pilares, mientras la segunda sala transversal, que carece de ellos, se conecta a través de un cuarto pasaje con la capilla, que posee dos pilares y es contigua al nicho de las estatuas. Sobre ambos laterales de la segunda sala transversal se ubicaron los accesos hacia los sepulcros que, en el caso del lado sur, culmina en una cámara con dos pilares y nichos.

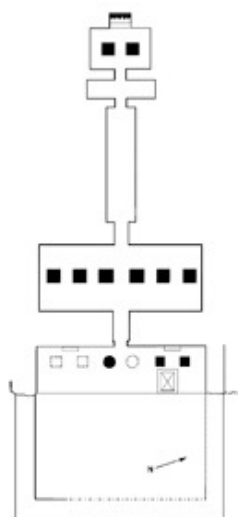


Fig. 24: TT-162- (Kampp 1996: 179)

Por último consideramos el subtipo VIIc que incluye el patio, un pasaje exterior, la sala transversal con soportes, un pasaje interno que conduce a una sala longitudinal, también con soportes, y un tercer pasaje que conecta con la capilla y el nicho para las estatuas.

- TT106, de Paser (datada en los reinados de Seti I-Ramsés II), presenta en la sala transversal los ocho pilares correspondientes a su tipología y sendas pilastras con dos nichos para estatuas a sus lados agregadas en las paredes laterales; además de otro nicho en cada extremo de la pared occidental del vestíbulo. En el extremo sudoeste encontramos la zona de ingreso al pasaje descendente y en el noroeste el pozo funerario. La sala longitudinal tiene tres pilares y dos pilastras en cada lado.

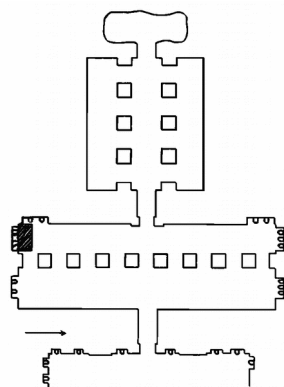
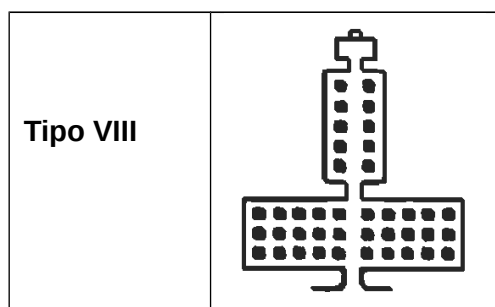


Fig. 25: TT106 (PM I¹, 220)

e. Tumbas del tipo VIII

En el caso del Tipo VIII nos encontramos con monumentos de grandes dimensiones (verdaderas mega-tumbas de Tebas), que en general comprenden: un patio, un primer pasaje, una sala vestibular amplia con numerosos pilares o columnas que actúan de sostén, un segundo pasaje que lleva a una sala longitudinal, también con elementos arquitectónicos de soporte, y un tercer pasaje que conecta con la capilla y el nicho.



El eje principal, que atraviesa longitudinalmente el monumento, establece claramente la simetría especular de la estructura. Las tumbas que pueden incluirse en este tipo son tres.

- TT55, de Ramose (datada bajo Amenhotep III-Amenhotep IV). Una amplia escalera con una rampa central⁵³ da inicio a la zona de aproximación hacia el patio, requerida por su localización en una zona baja del Valle de los Nobles. La sala vestibular es de gran tamaño, con dieciséis columnas a cada lado y en cuyo extremo sudoeste se ubica la abertura hacia el pasaje descendente que conduce a la cámara funeraria. La sala longitudinal posee cuatro columnas en cada lado y la capilla tiene delimitados tres nichos.

⁵³ Por la cual se hacía deslizar el sarcófago en el momento del entierro.

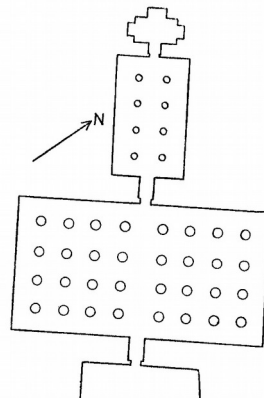


Fig. 26: TT55 (PM I¹, 106)

- TT 192, de Kheruef (también de los reinados de Amenhotep III -Amenhotep IV), posee algunos rasgos particulares en su estructura. El primer patio es reducido y desde la puerta de entrada a través del primer pasaje se accede a un gran patio cuyos lados este y oeste tienen componentes de soporte que forman un pórtico. Un segundo pasaje conduce a la sala transversal con quince columnas en cada lado. Igual que en la anterior, el acceso al pasaje descendente se ubica en el extremo sudoeste de esta estancia. La sala longitudinal contiene nueve pilares a cada lado.

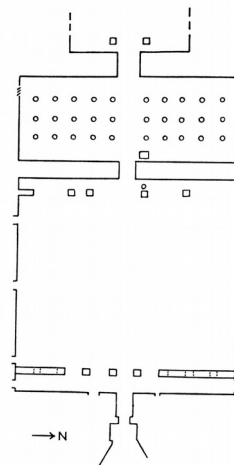


Fig. 27: TT 192 (PM I¹, 296)

- TT 271, de Nay (del reinado de Ay), organiza los espacios en dos niveles. El primero comprende el primer pasaje de acceso que conduce a la sala transversal, con diez pilares en dos hileras a cada lado de la sala, y la conexión directa con una sala longitudinal así como el ingreso al pasaje descendente en el extremo noroeste. La capilla de culto, que se ubicó en un nivel superior al de la estructura de la tumba, tiene un acceso independiente y comprende un pasaje que conecta con la sala propiamente dicha la cual posee a su vez dos niveles. La zona norte y del nicho se encuentran a mayor altura.

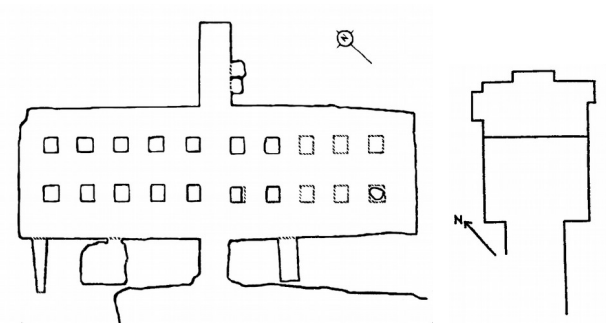


Fig. 28: TT 271 (Habachi y Anus 1977: fig. 5; PMI¹, 348).

Por último, sobre un total de veintiún monumentos del Valle de los Nobles de Tebas puede señalarse la siguiente recurrencia de tipos:

TIPO REINADO	II		V		VI		VII			VIII
	IIa	IIb	Va	Vb	VIa	VIb	VIIa	VIIb	VIIc	
Amenhotep III-IV				X			X			X X
Tutankhamón				X		X		X		
Ay	X			X X X		X				X
Horemheb		X		X		X	X X			
Ramsés I				X		X				
Seti I									X	
Total 21 tumbas	1	1		7		4	3	1	1	3

Cuadro 2: Recurrencia de tipos en la muestra seleccionada (según el catálogo de Kampp 1996)

2.2. Las tumbas de la necrópolis de Deir el-Medina

Sólo tres de las tumbas estudiadas fueron descubiertas en la necrópolis de Deir el-Medina y cada una de ellas posee una estructura arquitectónica particular que describimos a continuación:

- TT 6, de Neferhotep y Nebnefer (datadas bajo los reinados de Horemheb y Ramsés II respectivamente), comprende una zona de aproximación formada

por un patio amplio, un primer pasaje hacia la sala longitudinal, un segundo pasaje hacia la sala transversal que se conecta por un tercer pasaje con la capilla y el nicho para las estatuas cuyo techo es abovedado. En el nivel inferior se encuentra la cámara funeraria.

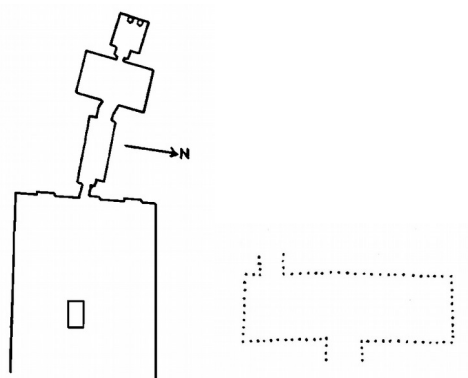


Fig. 29: TT6 (PM I¹, 2)

- TT292, de Pashedu (época de Seti I y Ramsés II), integra un patio desde el cual se accede al área de ingreso, formada por la abertura de la puerta y el primer pasaje que lleva a la sala longitudinal. El segundo pasaje conduce hacia la capilla transversal (con techo abovedado) y posee en el lado sur un nicho, además del principal en el oeste. En el sector norte se encuentra el ingreso descendente hacia al sepulcro que incluye una sala longitudinal, un pasaje, una sala cuadrada que se conecta, por medio de un pasaje, con la cámara funeraria también con el techo en forma de bóveda.

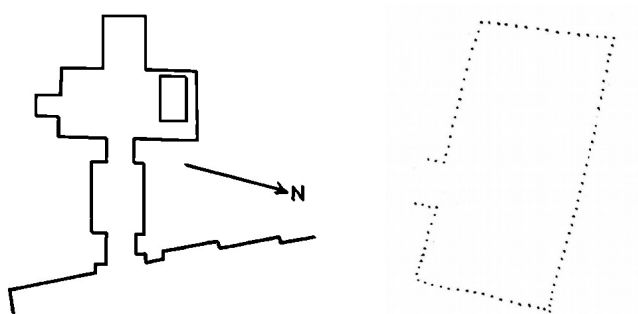


Fig. 30: TT292 (PM I¹, 370)

- TT323, de Pashedu (bajo el reinado de Seti I), posee diferentes estancias dispuestas en dos niveles. El primero, a nivel del suelo, incluye el acceso desde el patio hacia la primera sala que, por medio de un pasaje, se comunica con la sala transversal cuyo techo es abovedado. En el lado norte de ésta se encuentra el espacio del nicho y en el extremo noreste el acceso descendente al nivel inferior. Este descenso se organiza por medio de una primera escalera

que conduce a una sala transversal. Esta última se conecta en el lado oeste con otra sala y en el lado norte continúa por medio de otra escalera hacia la cámara funeraria propiamente dicha que está decorada⁵⁴.

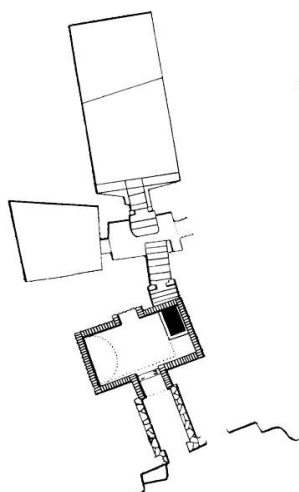


Fig. 31: TT323 (Bruyère 1925: pl. XXIII)

2.3. Las tumbas de la necrópolis de los nobles de Saqqara

Las tumbas de la necrópolis de Saqqara que analizamos aquí se ubicaron en el área norte de la necrópolis⁵⁵. Estos monumentos tienen la particularidad de ser estructuras libres y también poseer una distribución espacial y componentes arquitectónicos diferentes que las distinguen por completo de las tumbas tebanas.

El ingreso se realiza desde un ante patio que da acceso a la puerta de entrada. Atravesando los dos grandes pilonos se alcanza un primer patio con columnas en todos sus lados o en el que enfrenta el ingreso. La circulación hacia los siguientes espacios, tres salas, está dada de nuevo por un pasaje formado por la pared del fondo del patio. La sala central, con estatuas, posee una abertura en el otro extremo, mientras que las capillas secundarias ubicadas a ambos lados no. La abertura de la sala de estatuas posibilita la conexión por medio de un tercer pasaje a un segundo patio, también con columnas. Por último, en el extremo occidental, se encuentran tres

⁵⁴ Porter y Moss sólo toman en cuenta la cámara funeraria, tanto en la descripción de la tumba como en la planta del monumento (PM I¹, 382, 394-395).

⁵⁵ No consideramos aquí las tumbas de los nobles del imperio descubiertas en el Bubastión en razón de la escasa publicación que se ha hecho de las mismas, que no permite su análisis pormenorizado.

capillas más pequeñas a las que se accede por pasajes, una en el centro que posee un nicho y las otras dos a los costados.

Es importante señalar que la estructura de estas tumbas, cuyo eje longitudinal es este-oeste, corresponde a las llamadas tumbas-templo con pilonos, por la distribución tripartita en su interior con patios con columnas⁵⁶. La relevancia del eje longitudinal que marca la simetría en la planta queda evidenciada en este modelo.

Todas las tumbas que se seleccionaron por corresponderse con los límites definidos en nuestra pesquisa fueron fechadas en los reinados de Tutankhamón y Ay.

Tanto la tumba de Horemheb (TS25) como la de Maya (TS27) presentan características arquitectónicas semejantes.

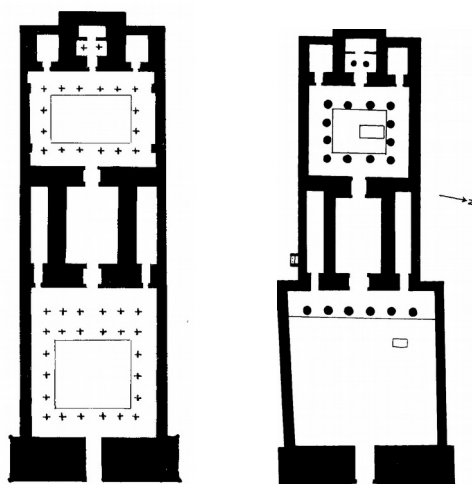


Fig. 32: TS25 (Martin 1993: 40) y TS27 (Martin 1993: 153)

De la tumba de Ameneminet sólo se ha conservado parte del segundo patio con columnas y las tres capillas, siendo su reconstrucción compleja.

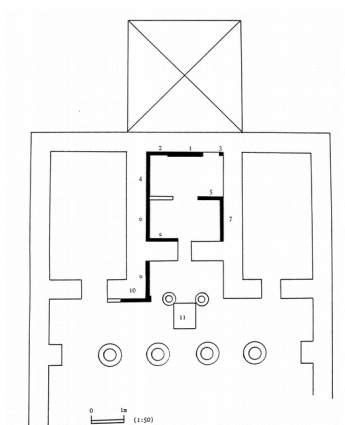


Fig. 33: Tumba de Ameneminet (Graefe 1988: 53)

⁵⁶ Es probable que a imitación del templo funerario erigido en la necrópolis de Tebas para Amenhotep hijo de Hapu bajo Amenhotep III.

2.4. La tumba de Sennedjem en Awlad Azzaz (Akhmin)

Por último, analizamos la tumba de Sennedjem ubicada en la necrópolis de Awlad Azzaz, en el área de Akhmin, datada igualmente en el reinado de Tutankhamón o en el de su sucesor Ay.

Este monumento también evidencia rasgos singulares en su diseño que lo acercan más a las tumbas de Amarna que a las de Tebas o Saqqara.

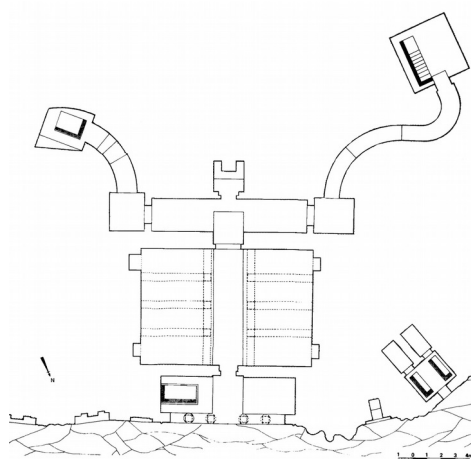


Fig. 34: Tumba de Sennedjem (Ockinga 1997: pl. 25)

La fachada presenta un pórtico con cuatro pilares de soporte, en cuyo centro se ubicó la abertura de ingreso. Ella da paso a un vestíbulo que conduce por medio de un pasaje a una sala de forma cuadrangular con tres pilares ubicados a cada lado del eje principal de la tumba, longitudinalmente orientado. Un segundo pasaje conduce a una sala transversal conectada directamente en el centro con el nicho. En ambos costados de la sala un pasaje la vincula con una pequeña sala que se conecta por pasajes descendentes a sendas cámaras funerarias. La simetría especular planteada por el eje longitudinal es evidente en el esquema de este monumento, sólo alterada en los espacios subterráneos.

2.5. La concepción simbólica del espacio funerario

Considerados los aspectos formales de las tumbas requeridas para nuestro estudio abordamos ahora la concepción simbólica del espacio funerario así configurado.

En el antiguo Egipto, el simbolismo definió muchas de las formas adoptadas en las construcciones y fue el que las integraba y les proporcionaba un significado coherente como totalidad (Wilkinson 2003: 35). Esta idea permite entender su orientación axial y que su eje principal se plasmará como una línea de dirección este-oeste real o simbólica, que regía la organización de los espacios y la circulación en su interior.

En todos los monumentos analizados la disposición general está en estrecha conexión con la orientación solar. Por otra parte, hemos visto en las diferentes plantas que ese eje longitudinal hace posible el funcionamiento de los principios de simetría y dualidad en la distribución de los elementos, formas y espacios de la arquitectura funeraria.

La decoración de las tumbas y su significación han sido ampliamente estudiadas desde las perspectivas del arte, la semiótica de las imágenes y también como expresión de la cultura del momento (Hartwig 2004: 1-4), y se han atribuido a cada uno de los espacios determinadas funciones generales, en particular en las tumbas tebanas, que nos interesa revisar.

A pesar de las variantes existentes entre las plantas de las tumbas elegidas, el patio constituye de manera regular el primer espacio de la estructura, abierto al aire libre y a la luz. Las estelas e inscripciones con los nombres y títulos del propietario y su esposa que forman parte de la decoración muestran que fue concebido como un espacio de acceso social, de identificación del propietario así como de conexión con la esfera solar (en relación con la orientación este-oeste del monumento), por lo que se convierte en un área ritualmente significativa que marcaba el límite entre la vida terrenal y la funeraria.

La continuidad del eje este-oeste constituye así una metáfora de la transición desde la vida (este) a la muerte (oeste) (Hartwig 2004: 16). De este modo, en el interior de la tumba la decoración de las salas más externas⁵⁷ está dedicada en forma dominante a la vida terrena del difunto mientras que las salas y espacios más internos están relacionados con la transición y la vida en el Más Allá. En este sentido la capilla funeraria de las tumbas privadas y el nicho para las estatuas son considerados espacios dedicados a la celebración del culto del *ka* del difunto.

⁵⁷ Como por ejemplo el vestíbulo, que correspondía con frecuencia a una sala transversal, aunque pudiera diferir en la forma.

De forma complementaria a lo señalado, Assmann (2003: 48) plantea que la típica tumba en forma de “T” invertida posee cuatro funciones:

- la función de culto en la capilla y la falsa puerta;
- la función de pasaje con dos lugares: en el espacio del segundo pasaje, que expresa la transición de la vida a la muerte, y en la falsa puerta, que expresa la transición del Inframundo al mundo superior, la posibilidad de “salir al día” -idea que se presenta también en el primer pasaje de la tumba-;
- la función de memoria en la estela norte del vestíbulo; y
- la función sagrada focalizada en la estatua, la falsa puerta, la estela y la momia.

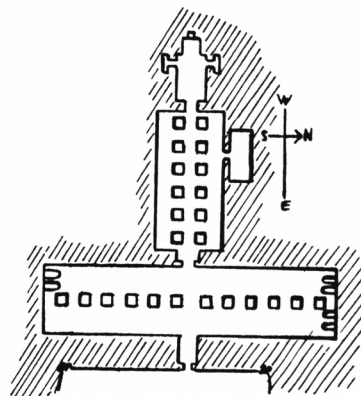
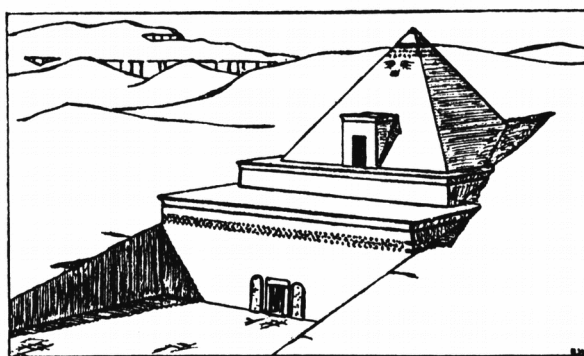


Fig. 35: Reconstrucción y planta de un hipogeo tebano sin pórtico en el patio (tomado de Seyfried 1987b: 227)

Seyfried (1987b: 219-222) ha planteado que el complejo funerario de la tumba tebana estaba compuesto de tres niveles con funciones y significación particulares:

- el nivel superior, se expresa arquitectónicamente por medio de un nicho con una estatua estelófora ubicado en la fachada, o en una estructura con forma de capilla o una pirámide. La decoración de este nivel está relacionada con temas solares y como espacio ritual está directamente vinculado con la celebración del culto solar.
- el nivel medio comprende el patio y el interior de la tumba con sus salas y pasajes, e integra en su decoración temas de la vida terrenal, el culto y la vida luego de la muerte. La función de esta estructura está asociada a los rituales mortuorios y de adoración de las divinidades funerarias, y convierte a la tumba en monumento del difunto de carácter social⁵⁸.
- el nivel inferior corresponde a la infraestructura e incluye un complejo subterráneo con pozos, pasajes descendentes y sinuosos, ante-cámaras y

⁵⁸ La accesibilidad de algunas estancias interiores de las tumbas permiten entender que se registraran en sus muros textos destinados a ser leídos por “los vivos”.

cámaras para el sarcófago. La vida en el Más Allá es el tema de la decoración (en los casos en que está decorado) y su función tiene conexión con el mundo de Osiris y su culto, que convierte a este espacio en el lugar de descanso de la momia.

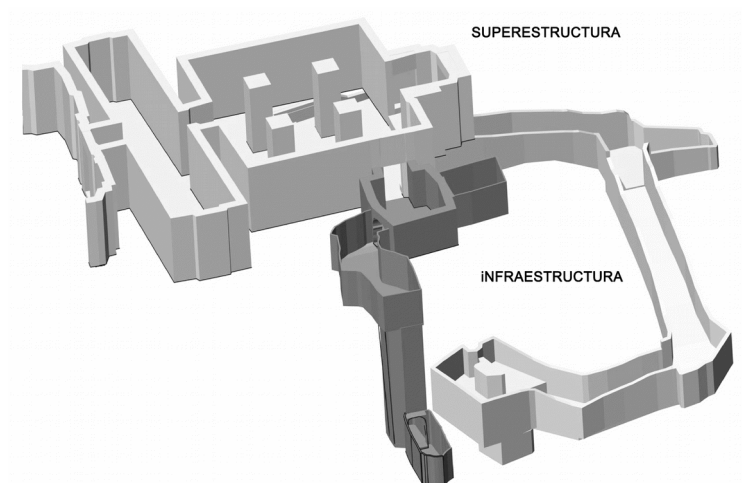


Fig. 36: Proyección 3D de un hipogeo (TT49)

A menudo esta interpretación de los espacios, decoración y funciones es aplicable a numerosas tumbas no sólo desde el nivel del plano horizontal sino también vertical. Además debemos considerar que, por un lado existen variantes significativas a partir de la evidencia que provee el diseño de las tumbas de las necrópolis de Saqqara y Awlad Azzaz.

A partir de la tumba de Horemheb, como ejemplo de las primeras, señala Martín que el pilono o puerta ceremonial enfatizaba la semejanza de la tumba con el templo. En éste, simbolizaba la protección del edificio y estaba usualmente decorado, característica que, aunque no está presente en las tumbas (1993: 43) consideramos mantiene su significación como límite entre el espacio sagrado interior y el profano exterior. En relación con la funcionalidad de los espacios, el primer patio está abierto al cielo y las escenas representadas se vinculan con la carrera del funcionario, el aprovisionamiento del culto y la adoración a los dioses, acorde a la correspondencia entre el eje este-oeste y el camino de la luz solar. En ello también guarda semejanza con la concepción simbólica del espacio del templo. La capilla central en el extremo más occidental de la tumba era concebida como el espacio del servicio de culto periódico y de las ofrendas al propietario (Martín 1993: 87), funciones que acentúan la identificación de estas tumbas con los templos egipcios.

La tumba de Awlad Azzaz mantiene rasgos del diseño propuesto durante la reforma de Amarna con una importante fachada (ante la ausencia del patio) y pilares al

interior de la gran sala y también el sentido de sus estancias se aproxima al de los hipogeos tebanos.

Por otro lado, es relevante precisar los cambios producidos en las concepciones religiosas, el programa decorativo y la organización arquitectónica de las tumbas tebanas en la transición de la dinastía XVIII a la XIX.

Luego de Amarna, en las tumbas tebanas la falsa puerta es sustituida por una estela naófora cuyo principio organizativo es el eje orientado de arriba a abajo, por lo que ese eje vertical comienza a primar en la concepción global de la tumba. De acuerdo con esta idea, Barthelmess sostiene por un lado la incorporación, desde Amenhotep III, de la estela en la fachada y de la pirámide en estrecha relación con el culto y el viaje solar. Por otra parte, señala que el eje vertical se expresa en la arquitectura de las tumbas ramésidas por medio de su desarrollo arquitectónico en tres niveles: la pirámide, la sala de culto y el sector funerario (1992: 3). Kampp señala también que en el nivel de la superestructura el cambio más relevante fue la inclusión de la pirámide como elemento característico de las tumbas ramesidas, lo que demuestra el prominente lugar del culto solar (2003: 9).

Esto es evidente en la decoración, pero más aún en la incorporación de una nueva función del monumento: la función de templo, que no se registra en las necrópolis privadas de Amarna. Según Assmann, esto significa que la tumba se convierte en un espacio sagrado donde el difunto adora a los dioses. En este sentido, el concepto de presencia divina invade ahora las partes más externas de la tumba, que sufre modificaciones en la arquitectura y la decoración (2003: 49-50).

En el primer caso nos interesa destacar dos innovaciones:

- la sustitución del pozo vertical por el pasaje descendente que conduce a la cámara funeraria,
- la resignificación del patio como un espacio de transición y de pasaje al otro mundo.

La nueva función de templo convierte a la tumba en un lugar de presencia divina y donde el difunto puede disfrutar de la cercanía de los dioses, circunstancia que requiere de un espacio de purificación e iniciación -como el patio-, para luego ingresar al espacio sagrado propiamente dicho (Assmann 2003: 49-52). En vinculación con el tema, Kampp plantea que respecto de la arquitectura que las paredes laterales del patio se elevan para soportar un pórtico y las frontales pueden adquirir la forma de pilonos, cambios que acercan el modelo de tumba al templo y se corresponden con la función de adoración a las divinidades, a diferencia de las tumbas de la dinastía XVII donde el patio era un espacio de comunicación del difunto con su familia (2003: 9-10).

Hartwig plantea que a través del nexo entre texto e imagen, y de sus propiedades mágicas y conmemorativas, la iconografía de las tumbas provee una

ventana a lo que los egipcios valoraban en este mundo y lo que aseguraba su vida eterna en el siguiente (2004: 3). Sostiene la autora que mágicamente, la tumba era un vehículo para el renacimiento del propietario, la proyección de su identidad y la eficacia eterna del culto del difunto, conmemorativamente, la tumba ofrecía un lugar en el cual los vivos podrían celebrar al propietario y perpetuar su memoria (Hartwig 2004: 37). En este sentido, consideramos que material y simbólicamente los monumentos funerarios egipcios constituyeron una especie de conjunto orgánico de conjuros mágicos necesarios para permitir la transfiguración del difunto y así su vida en el Más Allá. Esta concepción convertía a la tumba en un espacio sagrado, cuyos niveles y estancias estaban orgánicamente dispuestos de acuerdo con sus funciones religiosas, que cambiaron con el tiempo pero que debían garantizar su fin último: el renacimiento eterno del difunto.

En los siguientes capítulos analizamos determinados componentes arquitectónicos que consideramos claves para decodificar el registro epigráfico e interpretar las prácticas rituales. Ellos serán puestos en funcionamiento junto a la decoración a través del modelo de circulación que adoptamos y en relación específica con el tema del viaje solar para interpretar las imágenes que de él se proyectaron en las tumbas privadas.

Tercera Parte

Imágenes del viaje solar en las tumbas privadas

Consideradas las concepciones religiosas relativas al viaje solar en el marco de la evolución teológica durante el Reino Nuevo y las características materiales y simbólicas del espacio funerario privado, en cada uno de los siguientes cuatro capítulos abordamos la evidencia sobre el viaje solar en las tumbas privadas desde dos niveles de análisis complementarios.

En primer lugar consideramos el registro epigráfico de cada uno de los monumentos funerarios a la luz del planteo que desde la semiótica de las imágenes desarrolló Tefnin (1991) con un abordaje estructuralista. Desde esta perspectiva, la identificación de los **motivos**⁵⁹ que evocan temas o conceptos del viaje solar se lleva a cabo a partir de la descripción detallada de las escenas y textos disponibles⁶⁰ en relación con el programa decorativo general de algunos espacios o de la totalidad de éstos en cada una de las tumbas.

El reconocimiento de los motivos es posible al considerar también los principios organizativos de dicho programa decorativo que consisten en la localización, la composición, la dirección y el contenido de la evidencia figurativa y textual. De forma complementaria, algunos componentes arquitectónicos ya señalados como la simetría y la dualidad, los ejes, las formas de los espacios que consideramos claves para decodificar el registro epigráfico son puestos en funcionamiento a través del modelo de circulación que adoptamos y que ya referimos en su correspondiente apartado teórico-metodológico. Esta metodología permite comprender la temática general de cada tumba y el reconocimiento y localización particular de los motivos que evocan el periplo del dios sol, que analizamos en forma pormenorizada.

En un segundo nivel, a partir de la variedad de motivos identificados en cada una de las tumbas nos interesa establecer las relaciones entre esos motivos y sus contenidos intrínsecos que, en el contexto funerario, articulan y construyen las **imágenes** del periplo del dios sol. En tanto unidades que integran figuras, palabras, colores, materiales son entendidas en una perspectiva interactiva que tiene asimismo en cuenta las condiciones de su percepción e interpretación del mensaje. Así consideradas, en correspondencia con el concepto de imagen propuesto por Belting (1991), el modelo de circulación espacial que adoptamos permite establecer los nexos semánticos creados entre ellas por su orientación, su ubicación en los diversos planos y estancias de la tumba, y su funcionalidad en el espacio integral de la misma a partir de los ejes longitudinales, transversales y verticales tanto arquitectónicos como temáticos⁶¹.

⁵⁹ En correspondencia con el concepto ya explicitado en la Primera parte, Capítulo 4.

⁶⁰ No todas las escenas y textos están disponibles para su consulta en las respectivas publicaciones de las tumbas. En estos casos serán descritos a partir del relevamiento desarrollado por Porter y Moss (1962) y los registros de las traducciones que dan las propias publicaciones.

La observación de la dirección que presentan las escenas en general y los motivos en particular, y el examen de su simbolismo permiten reconocer la configuración de su estructura como recorrido en el espacio ritual y sus relaciones en las tumbas. En tanto muchos de los motivos son recurrentes en un mismo período o parte de la evidencia es más completa en un monumento, en cada uno de los capítulos seleccionamos tumbas modelos que muestran la forma en que se articularon las imágenes cuyos significados simbólico-religiosos manifiestan momentos, eventos y/o procesos propios del viaje solar en el contexto funerario privado.

La interpretación de la circulación intra-sitio hace posible comprender la conexión entre las imágenes y verificar las correspondencias existentes entre los desplazamientos efectivos a través del espacio físico requeridos póstumamente por el difunto y la práctica ritual, y el movimiento expresado por las imágenes registradas en la decoración parietal, que evocan espacios y trayectos míticos y rituales vinculables al viaje solar.

⁶¹ De acuerdo a las concepciones del espacio material y simbólico aquí desarrolladas en Segunda parte, Capítulo 2.

1.1. Registro epigráfico, principios organizativos y localización de los motivos del viaje solar

A la etapa que comprende el final del reinado de Amenhotep III y el inicio del de Amenhotep IV se han atribuido una serie de monumentos de la necrópolis tebana⁶² de los cuales hemos seleccionado para su estudio solamente cuatro que permiten una adecuada comparación de las tumbas correspondientes al periodo previo a la reforma de Amarna.

1.1.1. La tumba de Nebamón e Ipuky (TT181)

Ubicada en la colina de el-Khokha, TT181 se ajusta al modelo arquitectónico de una típica tumba de forma de T invertida. Este monumento fue la morada eterna de dos importantes funcionarios durante los reinados de Amenhotep III y Amenhotep IV: Nebamón e Ipuky, ambos con el título de “escultor jefe en el lugar sagrado”, entre otros⁶³.

El primer espacio a considerar es el primer pasaje. A ambos lados, las paredes están organizadas en dos registros. El superior ocupa gran parte de la pared, mientras que el inferior es de menor tamaño. La pared oeste, muy dañada, muestra en el registro superior las figuras de Ipuky y su esposa Henetnofret orientadas en dirección a la puerta de entrada y un texto que ha sido interpretado como una plegaria al sol⁶⁴. Davies plantea que solo es posible leer: “[Tú atraviesas el cielo] con tu corazón alegre, porque el lago de Desde está tranquilo, el enemigo ha sido derrotado y sus manos atadas” (1925: 27). En el registro inferior se observa un grupo de hombres que transportan alimentos, por lo que en conjunto la representación muestra el motivo del recorrido del sol en el cielo, el triunfo sobre el enemigo y la adoración del difunto al sol.

⁶² Kampp (1996: 146).

⁶³ Otros títulos de Ipuky son “escultor del señor de las Dos Tierras”, “supervisor”, “supervisor del balance del señor de las Dos Tierras”, “escultor del rey”, y “supervisor del lugar sagrado”, mientras que Nebamón debía tener mayor jerarquía por cuanto llevaba los títulos de “joven del Kap”, “supervisor del lugar (sagrado?)”, “escultor jefe del señor de las Dios Tierras” y “supervisor del departamento secreto (experto) en Herihermeru” (Davies 1925: *passim*).

⁶⁴ En la publicación de la tumba (Davies 1925) no se propone una reconstrucción de la decoración perdida de esta pared.

La pared oriental presenta en el registro superior a Ipuky mirando hacia el interior de la tumba y por encima de su figura una inscripción formada por once columnas de texto jeroglífico, mientras en el inferior está representado un grupo de sacerdotes que realizan libaciones y ofrendas (Fig. 37). El texto dice:

“Llegada en paz desde el templo a [...] su tumba [de eternidad]. El alcanzó una vejez feliz y disfruta un buen (lugar de) reposo. El viene próspero y en paz a [...] un pectoral de oro [...] en presencia [de....El dice] ‘Oh (dios) grande, señor de eternidad, que yo esté contigo en la Tierra sagrada; (porque) soy uno [...], quien aborrece el pecado’. Para el ka del Osiris, el (escultor) jefe, Ipuky” (Davies 1925: 28, pl. XVIII, I).

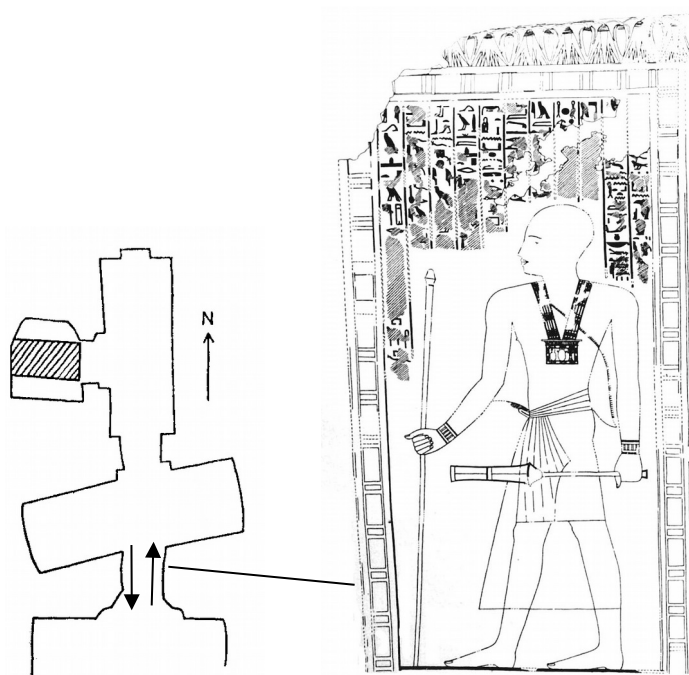


Fig. 37: Ipuky ante la tumba (Davies 1925: pl. XVIII, I)⁶⁵

Davies entiende que el funcionario regresa a la tumba luego de su visita al templo de Amón (1925: 28), interpretación que se fundamenta también por la presencia de los sacerdotes y que reviste particular interés en nuestro estudio ya que marca el momento del atardecer y la presencia del difunto ante la tumba.

El espacio contiguo al pasaje es la sala transversal. En el lado oeste, la pared sur presenta dos registros, en los que la dirección de las acciones diferencia dos sectores. El cercano al pasaje presenta en el registro superior a Nebamón con su madre ante una mesa de ofrendas de gran tamaño en dirección a la puerta de ingreso (Fig. 38). Nebamón realiza una libación sobre las ofrendas y por encima de las figuras

⁶⁵ La escala de las plantas de las tumbas y las escenas no es exacta y en muchos casos las plantas se presentan en mayor tamaño para hacer posible la localización y marcar la dirección de las escenas de forma comprensible.

se encuentran once columnas de texto con inscripciones relativas a las divinidades y entidades divinas a quienes se dedican las ofrendas (Davies 1925: 29). Estas acciones se complementan en el registro inferior con escenas de carnicería, transporte de ofrendas y cantantes ciegos que recitan una plegaria (Davies 1925: 31-32), por lo cual planteamos aquí la identificación del motivo de la adoración y ofrenda del funcionario al dios Amón Harakhty. El sector de la pared más alejado del pasaje incorpora en el registro superior tres subregistros y el tema general del sector es la celebración del banquete y la recepción de ofrendas por parte del funcionario, su madre y su esposa. La dirección de las acciones se concentra ahora hacia el extremo derecho, es decir, hacia los receptores de esas ofrendas (Davies 1925: pl. V).

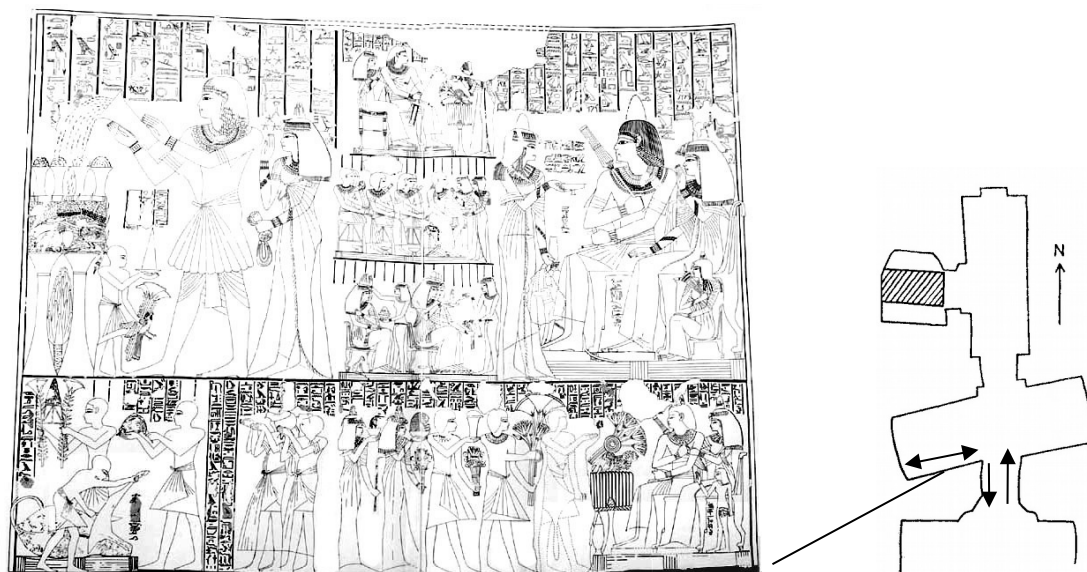


Fig. 38: Adoración y ofrenda de Nebamón al dios (Davies 1925: pl. V)

La pared oeste está organizada en cuatro registros y la dirección de cada uno se orienta a la derecha (Fig. 39). Tanto esta pared como la norte (lado oeste) están enmarcadas por guardas laterales y superiores, recurso estilístico de la época, que establecía su unidad temática⁶⁶. Sin embargo ambas paredes poseen continuidad.

En el registro inferior de la pared oeste (bastante deteriorado) se encuentra a la izquierda la barca solar que lleva el catafalco ornamentado por flores de papiro y es conducida por el lector y el sacerdote *sem*, ataviado con su característica piel de leopardo. Por delante se observa una segunda barca con gran número de mujeres y hombres que gestualmente expresan su tristeza y se lamentan (Davies 1925: pl.

⁶⁶ En la dinastía XVIII la delimitación de cada una de las paredes se remarcó con una guarda. En Amarna este rasgo se pierde y las escenas que se desarrollan en la superficie de una pared muchas veces se prolongan en la adyacente, igual que se registran luego en las tumbas ramésidas.

XXIV). Allí reconocemos el motivo del cruce del río en barca y del cortejo fúnebre de la ribera oriental a la occidental.

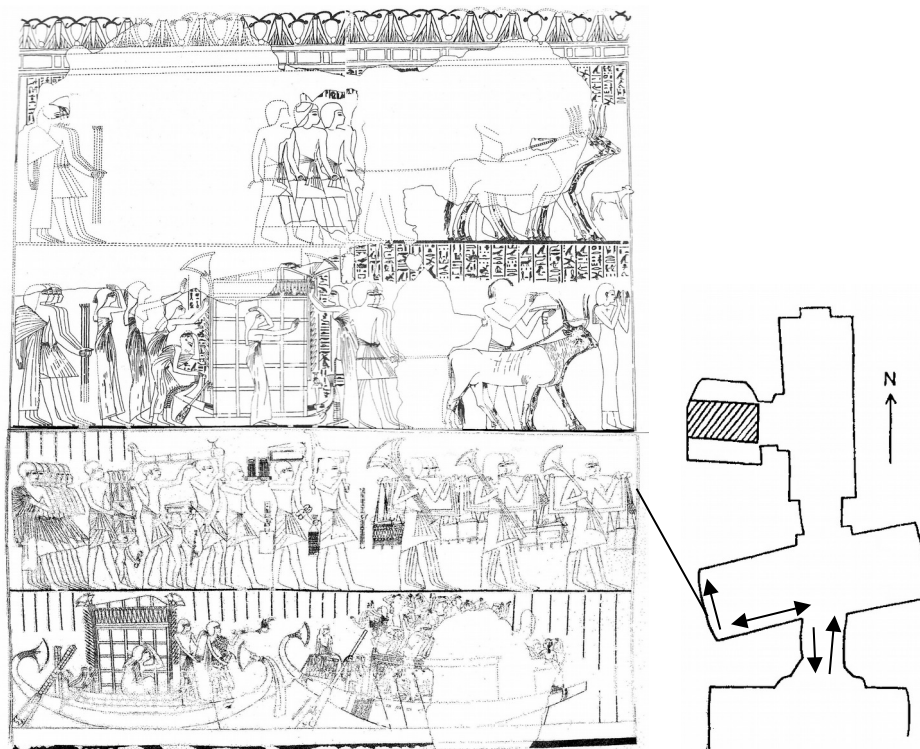


Fig. 39: Pared oeste de sala transversal de TT181(Davies 1925: pls. XXII y XXIV)

El segundo registro muestra numerosos servidores que llevan mobiliario de diferente tipo como parte del ajuar funerario. Hacia el final de la procesión se destaca un grupo de hombres ataviados con vestimentas más elaboradas que las de los servidores, como señal de prestigio social; son los 'Amigos'⁶⁷. En el tercer registro la figura central es el catafalco sobre el trineo, que es arrastrado por bueyes y un grupo de hombres que sigue a una mujer que rítmicamente golpea dos cuencos que lleva en sus manos, mientras que otros purifican el camino. Por encima de las figuras se encuentran las inscripciones que animan a los animales que conducen el cuerpo hasta su morada eterna (Davies 1925: 44, pl. XXI).

Delante y detrás del catafalco las mujeres expresan también su lamento y en los extremos del trineo observamos dos figuras que representan las diosas Isis y Neftis. Por último, un grupo de hombres con vestiduras y cetro que muestran su pertenencia a la elite. El registro superior muy deteriorado permite observar un grupo de bueyes seguido por un grupo de hombres que sostienen la cuerda y la escena parece cerrarse

⁶⁷ Estos grupos de hombres son reconocidos como funcionarios, compañeros o amigos que parecen haber tenido a su cargo la ejecución de importantes rituales durante el funeral. El número de amigos o compañeros varía según las tumbas: nueve en TT161, TT178 y TT19; seis en TT 53; cuatro en TT181 y TT 92; tres en TT13 y TT297 (Foucart 1932: 185-186).

con la presencia de nuevo del grupo de funcionarios, casi perdida. Los tres últimos registros representan los siguientes motivos iconográficos: el traslado en trineo del catafalco, el traslado del ajuar funerario y el cortejo fúnebre formado por plañideras y compañeros como parte del trayecto por tierra. De manera global las representaciones de esta pared desarrollan el tema de la procesión funeraria en su trayecto por agua (registro inferior) y por tierra (segundo, tercer y cuarto registros).

La pared norte, lado oeste, se organiza en tres registros y las acciones se dirigen hacia la zona del segundo pasaje (Fig. 40). El registro inferior muestra sobre la línea de agua dos barcas. La izquierda de menor tamaño contiene un grupo de hombres y el mobiliario del ajuar funerario. La barca de la derecha es más grande y en ella un grupo de hombres son representados con la mano sobre la frente en señal de lamento y otros hombres tienen a su cargo la tarea de conducir los remos.

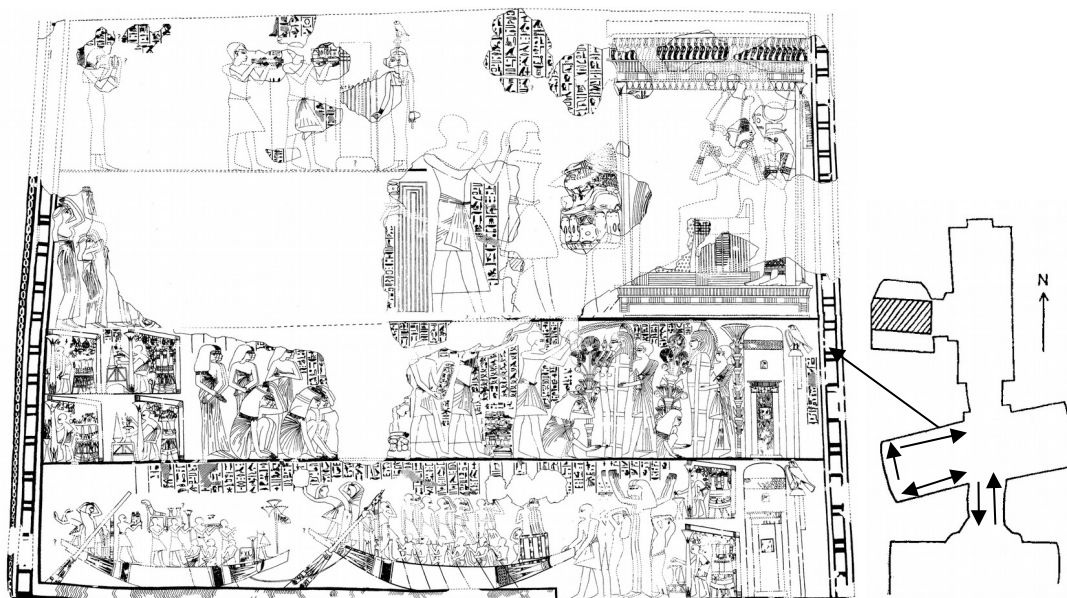


Fig. 40: Pared norte, lado oeste (Davies 1925: pl. XIX)

El componente textual es interesante, ya que expresa los sentimientos de la situación. Por una parte, las exclamaciones de dolor del hermano de Ipuky son elocuentes: “¡Tú estás atado al Occidente!, ¡tú estás atado al Occidente!, tú, el justo, tú estás atado al Occidente” (Davies 1925: 50). Por otra parte, los hombres que llevan los productos expresan los buenos deseos para el difunto acerca de su lugar de entierro beneficioso y con todos los bienes necesarios. El texto reza:

“¡Qué pueda estar satisfecho de su lugar de descanso en la necrópolis; qué él pueda tener una tumba excavada en la roca en el Occidente y puedan los poderosos conjuros ser dichos en la puerta de su capilla y pueda él adorar al dios (cuando) él esté en el lugar de la Doble Maat, como es hecho para aquél que ha sido justo en la tierra” (Davies 1925: 50).

A la derecha de la pared, en el registro inferior, se representaron las barcas que se dirigen a la ribera occidental. Allí un hombre espera su arribo y también mujeres, identificadas en los textos como las 'hermanas' de Ipuky (Davies 1925: 49), quienes se lamentan y dan la bienvenida. La escena finaliza con las dos estructuras a modo de tiendas que contienen el mobiliario y ofrendas y detrás de ellas se encuentra la representación de la fachada de la tumba, cuyo borde redondeado la asemeja a una estela⁶⁸, junto al estandarte del Occidente. Los motivos presentes en este registro son: el cruce del río del cortejo en barcas, el traslado del ajuar, el desembarco en la zona occidental hacia la tumba.

El segundo registro presenta cuatro tiendas para las provisiones y luego un grupo de plañideras de pie o arrodilladas que expresan su duelo. Delante de ellas observamos a tres sacerdotes realizando diferentes acciones: el primero sostiene un texto, el siguiente la azuela para la apertura de la boca y el tercero vierte líquido, de manera que en conjunto se realizan los rituales de purificación y Apertura de la Boca sobre los dos sarcófagos que se encuentran de pie, sostenidos cada uno por un hombre. Una mujer arrodillada, que según Davies podría ser la misma Henetnofret (1925: 45), sujeta la parte inferior de cada uno. Ambos sarcófagos están ubicados delante de la construcción con forma de estela que representa la tumba y el símbolo del Occidente, semejante al registro inferior.

Los textos que acompañan las acciones permiten identificar a los oficiantes, la viuda y las fórmulas del ritual de Apertura de la Boca (Davies 1925: 46-47). Los motivos identificados corresponden a: el traslado del ajuar, el cortejo funerario, la presencia de los sarcófagos delante de tumba y la ejecución de los rituales sobre la momia. Estos dos últimos motivos son expresión del hecho inevitable de la muerte y de la materialización del entierro del difunto como parte del proceso de transfiguración⁶⁹.

En su lado izquierdo el registro superior está dividido en dos subregistros, el más bajo de los cuales está muy deteriorado: sólo se observa un grupo de plañideras y hacia el centro una representación de la estela falsa puerta sobre una base redondeada que remite al signo de la tierra formando un conjunto que simboliza la tumba. El subregistro superior presenta muchos sectores destruidos y lo que se conserva permite reconocer a la mujer que golpea rítmicamente dos cuencos frente a

⁶⁸ En TT181 la representación de la tumba registrada en el vestíbulo difiere por su apariencia de otras. Su identificación es sin embargo segura en tanto que se incluyeron en la fachada la entrada y la franja de conos, igual que en TT49, en cuyo remate se ubicó en cambio una pirámide. En TT255 la graficación de la estela y de la tumba muestra a la primera con su borde superior redondeado mientras que la segunda culmina en una pirámide (Davies 1938: fig. 21).

⁶⁹ Las correspondencias entre los rituales que se realizan a favor del difunto y los eventos del dios solar durante su viaje serán considerados en el apartado 1.2.

su rostro, en continuidad con la escena de la pared oeste. Algunas columnas de textos se conservan sobre los portadores de ofrendas, que se dirigen hacia una estela falsa puerta, detrás de la cual se encuentra la diosa de Occidente. El sector derecho del registro muestra a Nebamón e Ipuky con los brazos levantados en adoración ante Osiris e Isis en el kiosco. Los fragmentos de nueve columnas de texto explicitan su acción (Davies 1925: 41). Aquí también encontramos el cortejo funerario, el traslado de ofrendas y parte del ajuar, la presencia de la tumba y de la diosa de Occidente y la presentación de los difuntos ante Osiris en su kiosco como motivos del viaje solar.

La pared norte, lado este, está organizada en dos registros cuya temática documenta las ofrendas recibidas por Nebamón en el registro superior y por Ipuky en el inferior (Davies 1925: pl. XVIII, 2).

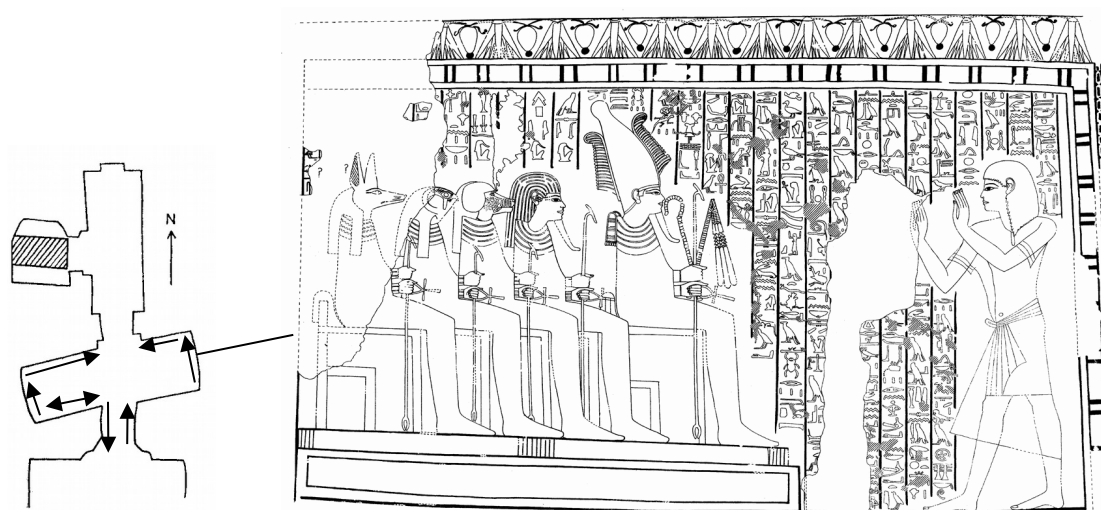


Fig. 41: Presentación de Nebamón ante los dioses del Más Allá. Registro superior, pared este (Davies 1925: pl. XV)

La pared oriental muestra en el registro superior la adoración de Nebamón hacia Osiris y los hijos de Horus en dirección norte (Fig. 41). Junto a Nebamón encontramos un importante texto estructurado en una adoración y una declaración (Davies 1925: 34-35) que en conjunto expresan el motivo de la presentación del difunto ante los dioses en el Más Allá y el juicio ante el tribunal divino. El registro inferior se organiza en una doble escena en la cual Ipuky y Nebamón realizan ofrendas a sus respectivos padres (Davies 1925: 35-36, pl. XVII).

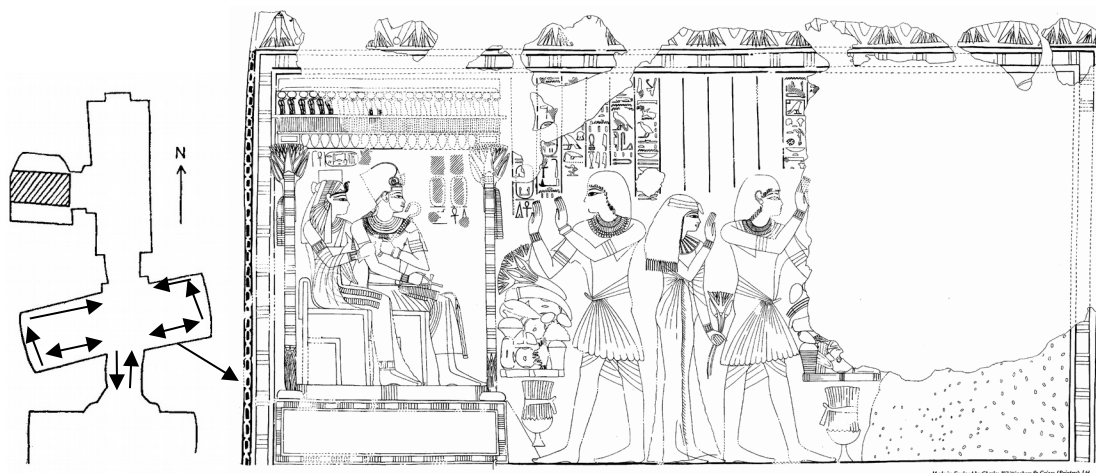


Fig. 42: Adoración a dioses de la necrópolis. Registro superior, pared sur, lado este (Davies 1925: pl. IX)

La pared sur, lado este, también se divide en dos registros. El superior posee una doble escena (Fig. 42): hacia la derecha Ipuky y su esposa adoran y ofrendan a la vaca Hathor⁷⁰ que se asoma desde la montaña y un texto permite conocer a la divinidad; hacia la izquierda, Nebamón adora y ofrenda a Amenhotep I y Ahmes Nefertary en su kiosco, acompañado de cinco columnas de texto que reza:

“Escultor del señor de las Dos Tierras, Nebamón, [adora al rey del Alto y Bajo Egipto], el señor de las Dos Tierras, Djeserkara, (a quien es dada vida,) y alaba [a la esposa del] dios, A[hmes Nefer]tary, (¡qué viva!). Puedan ustedes otorgarme [todo tipo] de ofrendas [y manjares] diariamente, y que yo pueda ser provisto con los [signos de su reconocimiento] como su favorito, quien está en su séquito” (Davies 1925: 32-33, pl. IX).

En este caso identificamos claramente en el registro superior el motivo de la adoración a dioses funerarios. El tema del registro inferior es la supervisión de la elaboración del ajuar funerario por el difunto (Davies 1925).

Por último señalamos que en este monumento, la sala vestibular se conecta por medio de un segundo pasaje a la sala longitudinal que sólo posee decoración en la pared este, referente al desarrollo del banquete.

Lo analizado permite plantear una clara simetría en la composición, dirección y contenido de la decoración del primer pasaje. La simetría es relativa en la composición y dirección en ambos lados de la pared sur de la sala y son temáticamente complementarios. Se evidencia una continuidad compositiva, de orientación y contenido en los casos de las paredes oeste y norte (lado oeste), a pesar que ambas registran el uso de guardas -componente estilístico de la época- para delimitar

⁷⁰ Dado que hay zonas perdidas en la decoración las figuras de Ipuky y la diosa Hathor se infieren por los fragmentos de texto y la comparación con el registro del motivo en otras tumbas, lo que permite corroborar esta afirmación realizada ya por Davies (1925: 32, pl. XXXI, 2).

unidades temáticas. En el caso de la pared oriental posee una relación de continuidad temática con la sur, lado este (Fig. 43).

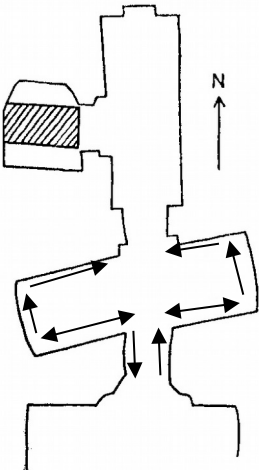


Fig. 43: Esquema de dirección de las escenas en TT181

1.1.2. La tumba de Ramose (TT55)

Situada en Sheikh ‘Abd el-Qurna, TT55 constituye por sus grandes dimensiones uno de los ejemplos de mega-tumbas. Su propietario, Ramose, fue un importante funcionario durante los reinados de Amenhotep III y Amenhotep IV, de acuerdo a los títulos de visir y gobernador de la ciudad (de Tebas) que poseía.

El primer pasaje de la tumba, que marca el ingreso al hipogeo, constituye el espacio contiguo a la sala transversal. Formados por la roca excavada, sus lados sur y norte poseen escenas de adoración. Ambas ocupan en casi su totalidad la superficie de las paredes y su estado de conservación es regular. El lado sur (Fig. 44) comprende un amplio registro delimitado por una guarda lateral de papiros y otra inferior cuyo diseño es el de la fachada de mastaba.

La figura del funcionario y su esposa Merytpthah se dirigen hacia el exterior de la tumba. Ramose, en talla jerárquica, tiene los brazos levantados en adoración y está ataviado con una túnica larga, calza sandalias y lleva un collar. Detrás de él y en menor tamaño, su esposa parece tener también los brazos levantados y sostiene un *menat*. Tanto las figuras como los textos están esculpidos en relieve rehundido y pintados, de los cuales se conserva muy poco pero de extraordinaria calidad. La inscripción en ocho columnas (según lo que se conserva) es un texto dirigido al sol naciente organizado en tres partes⁷¹:

I	Fórmula de adoración	col. 1
---	----------------------	--------

⁷¹ Los esquemas de la estructura compositiva de los textos serán señalados sólo en los casos de las tumbas que por sus características particulares constituyen modelos y por eso permiten la aplicación de esos esquemas a otros textos.

II	Himno sobre el viaje solar	col. 2 a 5
III	Parte final o palabras de la esposa (según Davies)	cols. perdidas

La traducción es la siguiente:

- I “[Un saludo...por] el señor, la boca de Nekhen, juez en la decisión de los negocios,
[Ramose....].”
- II “Él dice [...]
Tú brillas (psD.k) en la espalda (psD) de tu madre (Nut, el cielo,) te manifiestas como rey [...].
El agua de Desdes brota pacíficamente,
el rebelde está derrocado
y sus brazos [cortados],
[...] derribados en sus bloques de ejecución
(Como) los dioses, sus corazones están alegres
y Ra está [...] extremadamente [...].
Los dioses del sur, del norte, del oeste, del este, traen [...].
Ellos te adoran [...], mientras tú haces brillar [...].” (Davies 1941: 37).

La adoración al sol por la pareja se expresa por medio de diferentes motivos relativos al viaje de la divinidad: el nacimiento desde su madre, la aparición en el cielo, el triunfo sobre el enemigo, dar luz y la alegría de quienes la ven y la adoración al sol.

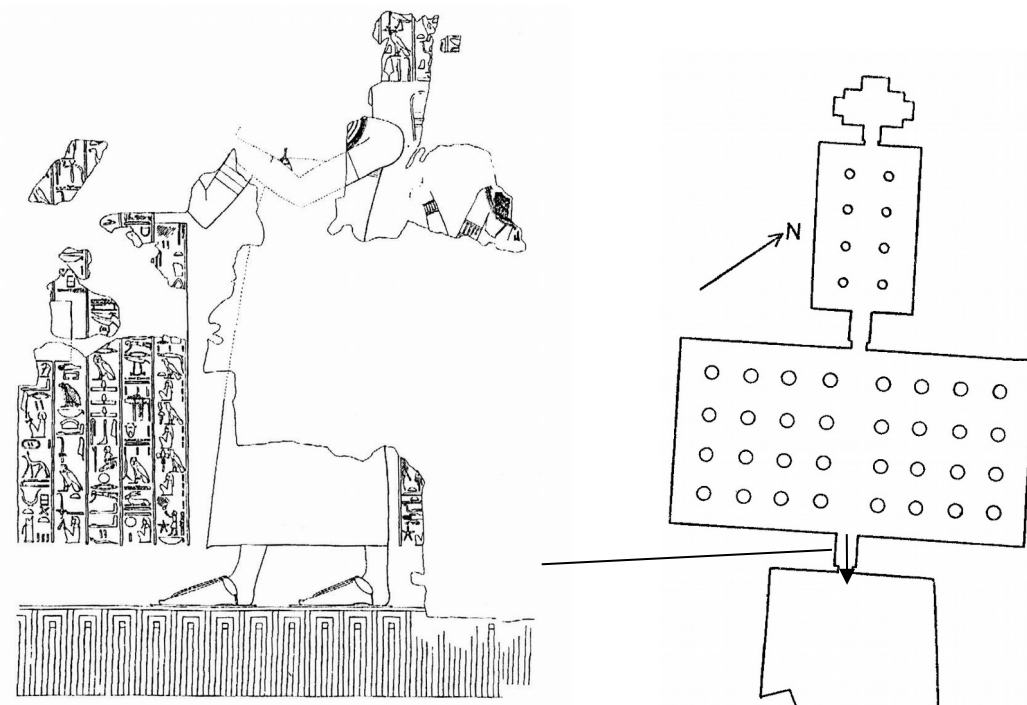


Fig. 44: Ramose y su esposa adoran al sol, lado sur (Davies 1941: pl. IV)

La pared norte, igual que la sur, tiene una guarda inferior de diseño rectilíneo y por encima de ella se encuentra la figura de Ramose, orientada al interior de la tumba,

con un brazo levantado y el otro sosteniendo un cetro en posición horizontal (Fig. 45). El componente textual, poco conservado, comprende un primer texto ubicado delante de Ramose que dice “Entrar con los favores del dios bueno para descansar en [...]” (Davies 1941: 37), y un segundo texto distribuido en cinco columnas cuya traducción es de extrema dificultad por los signos faltantes, que constituye una adoración con una declaración en la que podemos identificar el motivo del atardecer y la presencia del funcionario ante la tumba.

El texto dice:

“[...] en todos los templos.

Yo guíé los ingresos del templo.

Yo conocía los misterios de Heliópolis del Alto Egipto.

Todos los [...] estaban en exaltación;

aquellos bajo su dominio estaban muy alegres

[...]. Él recibe los sistros y los látigos (nHH?) [...]”

[... tú] apareces como la verdad,

[tú eres...] en Det, estable delante [...];

el rey de mi día.” (Davies 1941: 37).

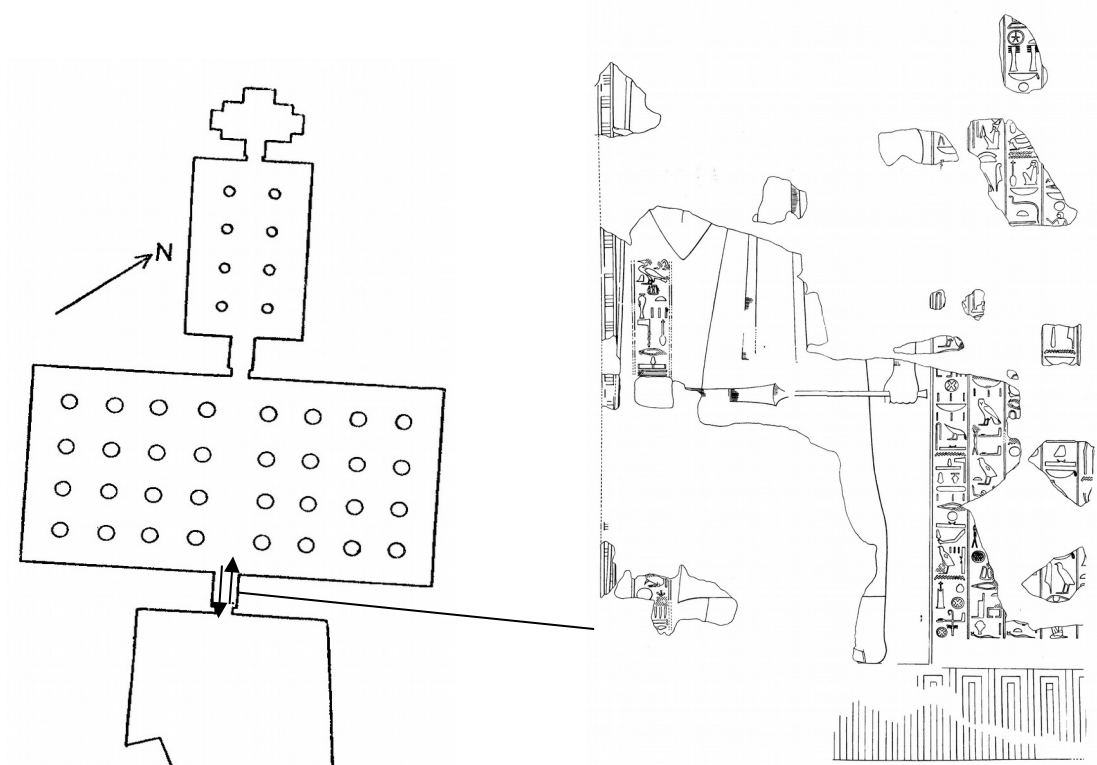


Fig. 45: Ramose ante la tumba, lado norte (Davies 1941: pl. V)

En el interior de la enorme sala de pilares, centramos nuestra atención en el sector inmediatamente contiguo al pasaje de las paredes orientales, donde se observan escenas de ofrenda a los dioses solares. En el lado sur Ramose realiza una

ofrenda en dirección al pasaje, acompañado de su esposa y una serie de servidores⁷² (Fig. 46).

La figura de Ramose es mayestáticamente definida. El funcionario luce una túnica y un pectoral, y calza sandalias. Ante su figura se alinean una serie de mesas de ofrendas y numerosos bienes entre los que se distinguen frutos, ramos, plantas y piezas de animales sacrificados. Las ofrendas ardientes, en un plano inferior, se identifican por las llamas expresamente delineadas. El texto jeroglífico por encima de la figura del propietario de la tumba enuncia:

“Ofrenda (oblación sm3) de toda cosa buena y pura [a] Amón-Ra, rey de los dioses, [a] Ra Harakhty, [a] Atum, a Khepri, a su [ojo], su mano, su cuerpo, a la barca nocturna, a la barca diurna, a los dioses del sur, [a los] dioses del norte, a los [dioses del oeste, a los dioses] del este, a todos los dioses [y diosas para el beneficio del] señor del Alto y Bajo Egipto, el señor de las Dos Tierras...[por Ramose.

El dice: ‘Realizo una plegaria para Ra-Harakhty] cuando se oculta, qué él pueda hacer que yo esté entre sus seguidores y que mi alma pueda descansar en la barca de la noche día a día’” (Davies 1941: 13).

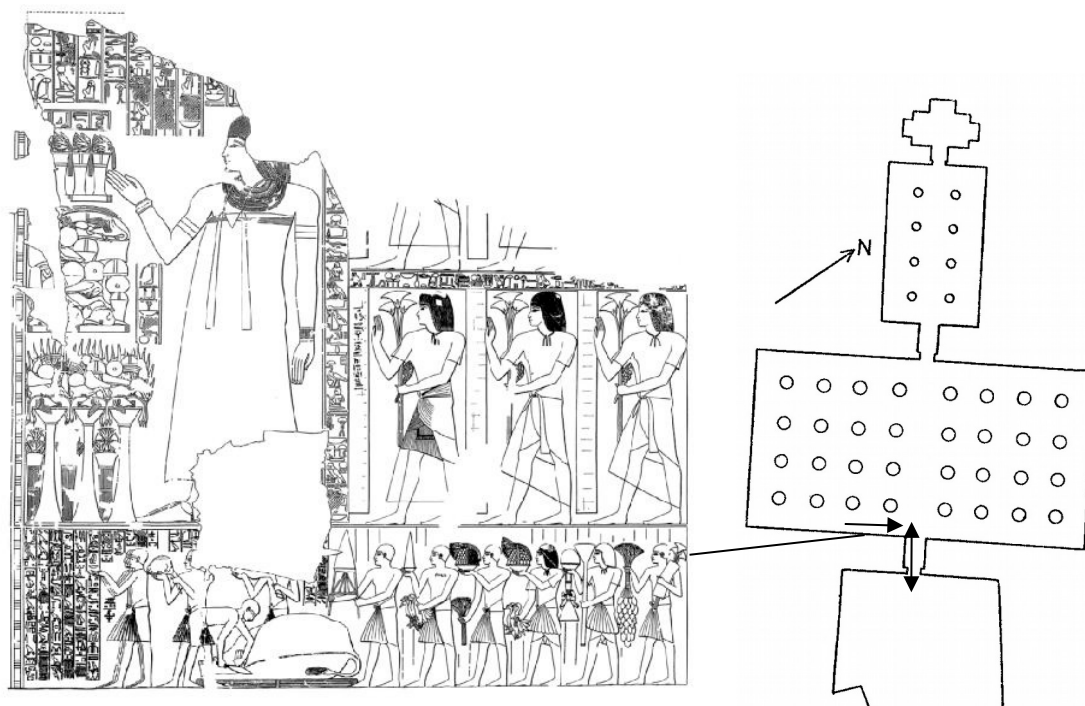


Fig. 46: Adoración y ofrenda al sol, lado sur (Davies 1941: pl. VI)

Aquí se destacan el tamaño y definición de la figura de Ramose en el momento de ejecutar la ofrenda ante los dioses. Seis servidores se disponen en dos hileras y junto a cada uno de ellos un espacio para la inscripción que acompaña sus figuras

⁷² Resulta notoria la calidad de la ejecución plástica de estos relieves en relación con otros sectores de la tumba.

(Davies 1941: pl. VI). En una de ellas dice: "Cargando todo tipo de comida buena y pura para tu *ka*, oh Amón-Ra, rey de los dioses. Ellas son doblemente puras al ser portadas por las manos del señor, Ramose" (Davies 1941: 13).

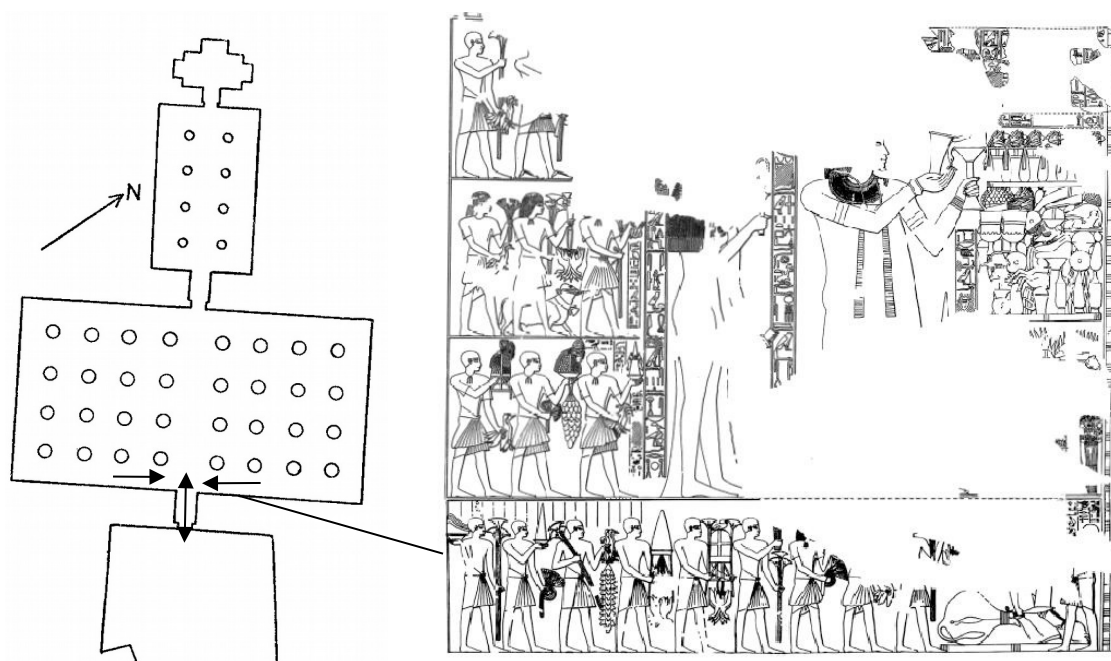


Fig. 47: Adoración y ofrenda al sol, lado norte (Davies 1941: pls. XIII-XV)

La escena del lado norte ha sufrido considerables daños, sin embargo, se puede distinguir en primer término a Ramose, igualmente ataviado como visir, presentando incienso y una ofrenda ardiente consistente de un ave con un brasero (Fig. 47). En la misma dirección de la escena antes descrita, el funcionario mira hacia las ofrendas; en un plano superior se identifican los bienes y en uno inferior las ofrendas ardientes dedicadas a los dioses. Otros elementos de la ofrenda son jarras, cuencos, braceros y alimentos (aves, carne, pan y frutas) envueltos en llamas (Davies 1941: pls. XIII-XV). Sobre una mesa hay dispuestos ramos y la inscripción por encima y detrás de la figura de Ramose dice:

"Ofrendar todo tipo de cosas buenas y puras, y colocar bálsamo e incienso [para Amón-Ra ...; para] Anubis, que está sobre su colina; [para] Hathor, señora de la necrópolis, ... [para la barca nocturna], para la barca diurna [...] la montaña de Manu (¿?), [...] para aquellos quienes están en el *Djet* [...] que él pueda tener lugar, el gobernador (de la ciudad), el visir Ramose, entre sus seguidores [...]" (Davies 1941: 14).

Davies destaca que el foco de la escena es el sol, identificado aquí como Amón-Ra, lo que se sintetiza en la frase: "Para tu *ka*, recibe el buen alimento [¡oh Amón-Ra!]" (Davies 1941: 14).

Detrás del funcionario se encuentran su esposa y servidores que toman parte del ritual de entrega de la ofrenda a los dioses. Así, podemos distinguir un registro vertical definido por tres subregistros que se disponen horizontalmente y en relación con la figura de la esposa, en talla jerárquica, que encuadra la escena y que destaca por su preeminencia. Ella luce una larga túnica tratada plásticamente con transparencia y una peluca ceremonial; lleva en su mano derecha un sistro hathórico y en la izquierda parece identificarse otro sistro o algún instrumento ritual. En el subregistro superior vemos dos figuras orientadas hacia la esposa de Ramose, una porta sandalias y ambas llevan en sus manos plantas y aves vivas, cuyo aleteo fue deliberadamente marcado. En el siguiente subregistro se ve a tres personajes acompañados de un ternero que también llevan plantas con largos tallos y aves aleteando en destacado movimiento. El subregistro del plano inferior muestra otras tres personas portando aves vivas, canastos con frutas y plantas de cebollas y lechugas. En ambas escenas de ofrenda los motivos que se destacan son la adoración al sol en sus diversas formas y el recorrido en la barca solar (con participación del difunto y otros dioses).

El resto de la pared este, presenta en el lado sur escenas del banquete y en el lado norte escenas de purificación de las estatuas del difunto.

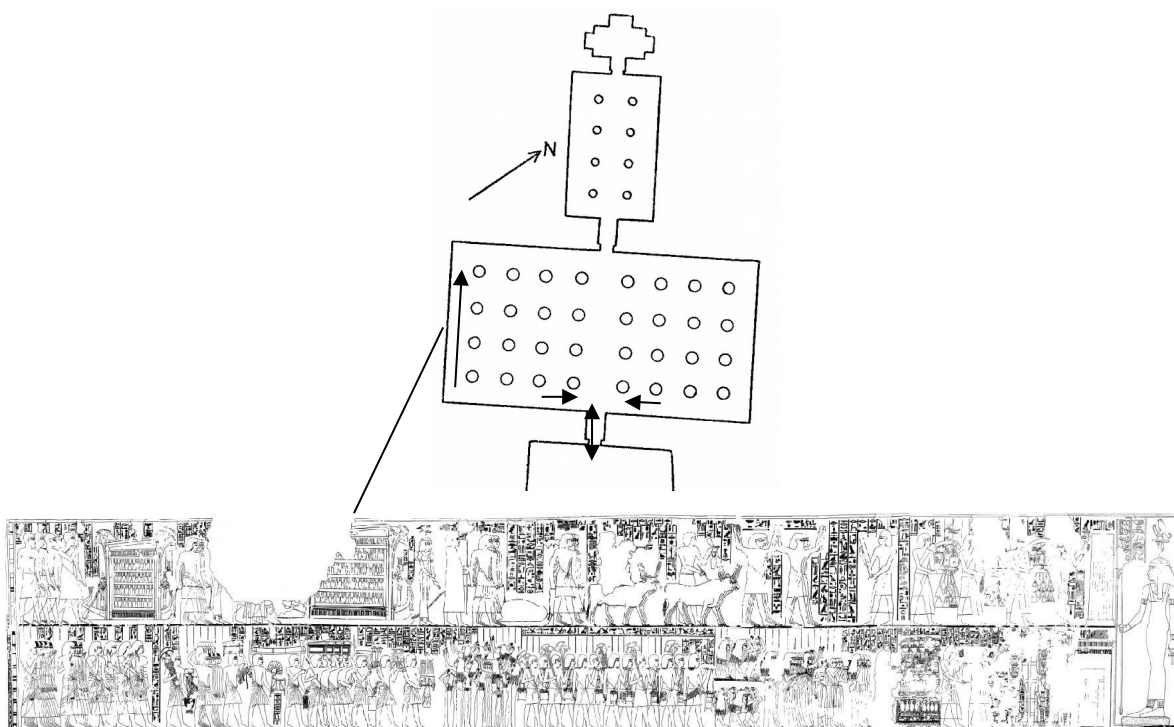


Fig. 48: Procesión funeraria en TT55, pared sur (Davies 1941: pls. XXIII-XXVII)

En la pared sur de la sala, de gran tamaño, se expuso la compleja escena de la procesión funeraria realizada totalmente en pintura mural (Fig. 48). Se organiza en dos registros y la orientación de las acciones se dirige hacia el sector oeste de la tumba.

Desde el extremo oriental de la pared, en el registro superior se observa un grupo de hombres pertenecientes a la burocracia, el traslado de las barcas con los dos catafalcos, que llevan el sarcófago y los vasos canopes, sobre los trineos conducidos por un grupo que representa a los hombres de Pe y Dep, Hermópolis, Sai y Heturkau (Davies 1925: 24).

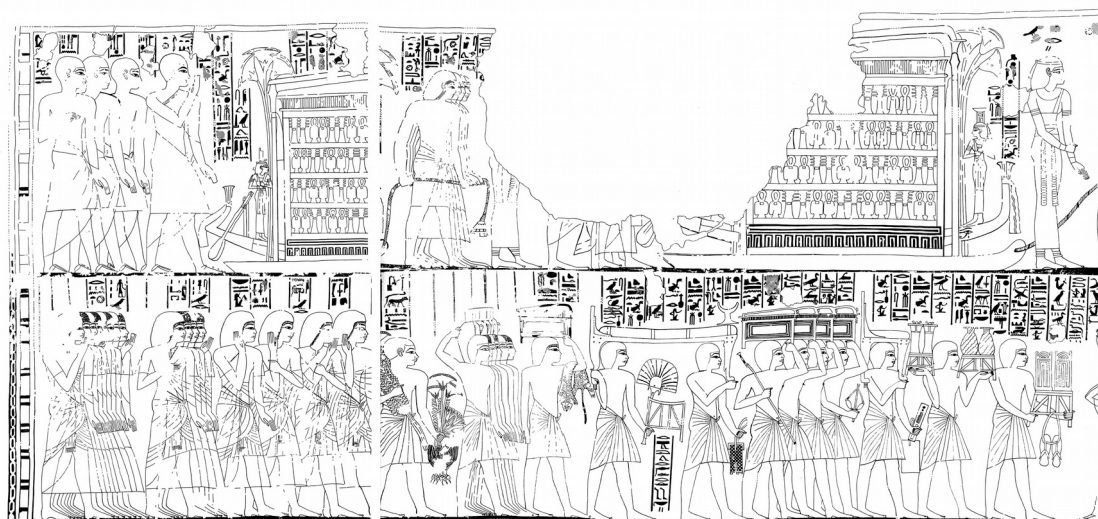


Fig. 49: Detalle de procesión funeraria en TT55 (Davies 1941: pl. XXVI-XXVII)

En los extremos de cada barca se encuentran las figuras protectoras de Isis y Neftis, e integradas al cortejo caminan dos mujeres que las personifican en el ritual y un ritualista vestido con manto. Delante de ellos también es arrastrado por animales el trineo con el *tekenw*⁷³.

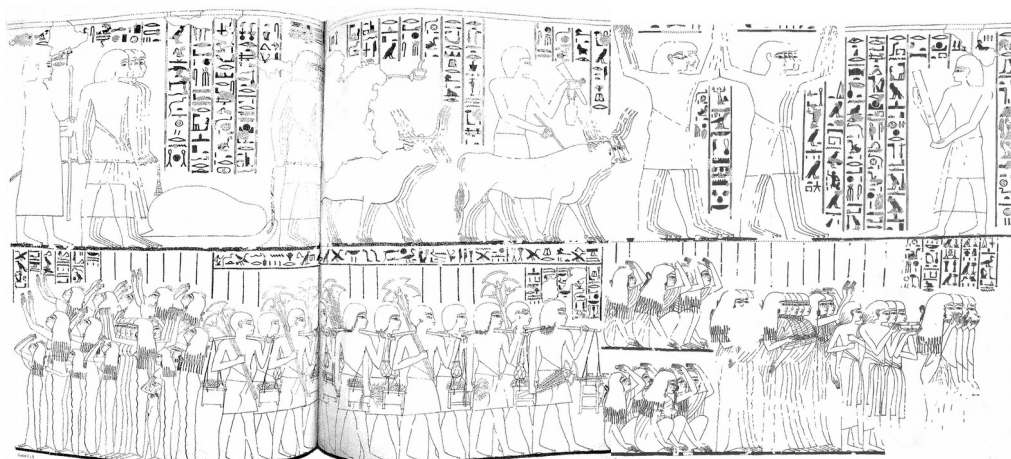


Fig. 50: Detalle de la procesión funeraria en TT55 (Davies 1941: pl. XXIV-XXV)

⁷³ Fantechi ha analizado las diferentes interpretaciones iconográficas y rituales del *tekenw* en la procesión funeraria y concluye que el *tekenw* encarnaría lo negativo que debía mantenerse separado del cuerpo momificado pero enterrado con él. En este sentido cumpliría un rol dual, ya que al asumir ese aspecto setiano funcionaba al mismo tiempo como protector del difunto (2009).

Otro grupo de hombres, con los brazos levantados al cielo en actitud de alabanza, avanza, seguido por dos filas de bueyes, hacia el sacerdote lector, quien se dirige a ellos para dar cuenta del ritual:

“Realizar un adecuado entierro para el gobernador de la ciudad, el visir Ramose, y volver al dios (de los muertos) a su horizonte (el lugar donde el descansa). Conducir al gobernador de la ciudad, el visir Ramose a (su) región de la necrópolis en paz total con el gran dios; proceder en paz hacia el cielo, hacia el horizonte, a los campos de Iaru, al Inframundo, al lugar donde estos dioses están, en paz total por siempre” (Davies 1941: 23).

Encabezados por una mujer en el rol de Isis o Neftis, tres portadores presentan las ofrendas rituales ante la tumba, representada como falsa puerta (Fig. 51).

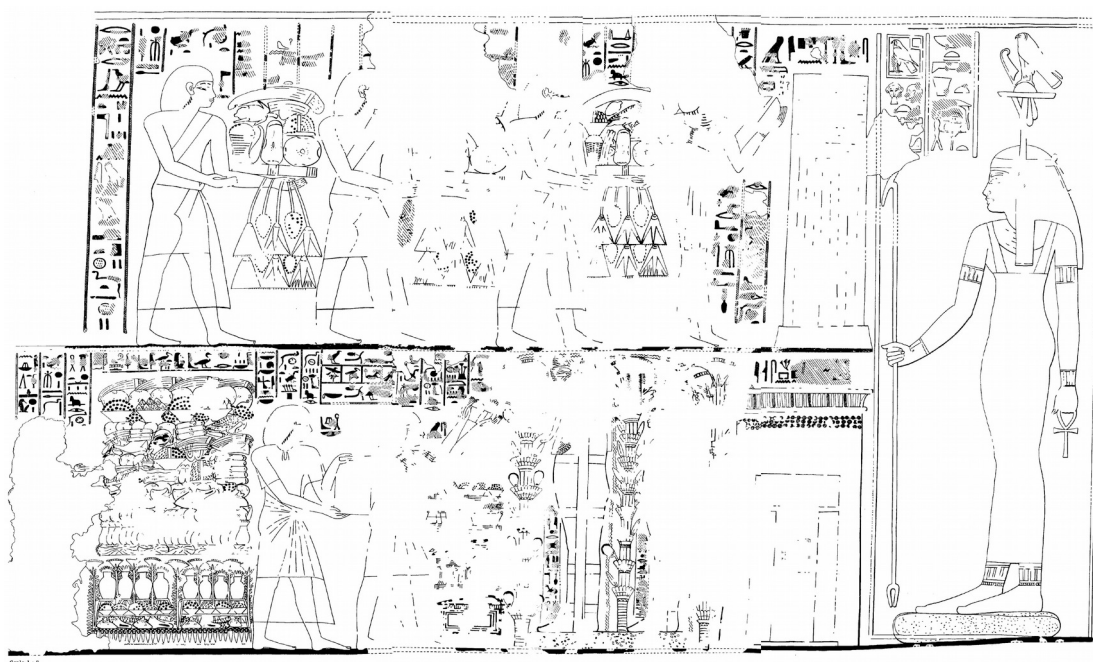


Fig. 51: Detalle de la procesión funeraria en TT55 (Davies 1941: pl. XXIII)

En el registro inferior, desde el extremo oriental el cortejo se dirige hacia el oeste (Fig. 49). Lo integran grupos de miembros de la burocracia estatal, identificados como tales por su vestimenta, que siguen a los numerosos portadores del mobiliario que equipará la morada eterna de Ramose y ante cuyo paso las plañideras expresan su dolor⁷⁴.

Delante de ellas se observa un numeroso grupo de portadores. Como complemento a los dolientes del registro superior encontramos en el inferior nuevamente a las plañideras que muestran señales de dolor encimando sus manos a la cabeza y colmando sus rostros de abundantes lágrimas, frente a un ritualista y una

⁷⁴ Entre ellas se encuentra la viuda. Es interesante que se lamentan y expresan su tristeza en dirección a los catafalcos representados en el registro superior y no a la escena contigua del mismo registro.

mesa de ofrendas sobredimensionada. Dos hombres ofrecen sus ramos frente a los sarcófagos, de Ramose y de su esposa, sobre los cuales se desarrolla el ritual de Apertura de la Boca delante de la tumba, sintetizada en este caso por medio de la fachada (Figs. 50 y 51).

La secuencia de la escena completa de la procesión funeraria en ambos registros se dirige hacia dos representaciones diferentes de la tumba. La superior está acompañada de la frase “la primera puerta del Inframundo” y la inferior enuncia “la capilla pura del Occidente”, diferenciación que era habitual en Tebas, plantea Davies (1941: 22), porque indicaba dos lugares claramente diferenciados para la realización de las ofrendas y actos referidos al difunto: un lugar externo, accesible a todos los participantes del cortejo fúnebre y un primer lugar interno del sepulcro de acceso limitado a los familiares del difunto. Lo que resulta novedoso es esta idea de que la puerta exterior de la tumba es el primero de los caminos para acceder al Más Allá. Ambos subregistros se integran a uno que conecta las representaciones de las tumbas con la figura de la diosa de Occidente, de gran tamaño, de pie sobre el signo de la tierra. El texto la identifica como ‘Hathor, regente de la necrópolis, señora del cielo, y señora del viento del norte’ (Davies 1941: 22). La divinidad lleva el cetro y un sistro en cada mano (Fig. 51). En conjunto en esta representación que ocupa casi la totalidad de la pared sur se identifican claramente los cinco motivos siguientes: el cortejo fúnebre formado por representantes de la elite gobernante, familiares y plañideras, el traslado del ajuar funerario, el traslado por tierra de los catafalcos y del *teknw*, el sarcófago ante la tumba, rituales sobre la momia, la tumba y la presencia de la diosa de Occidente.

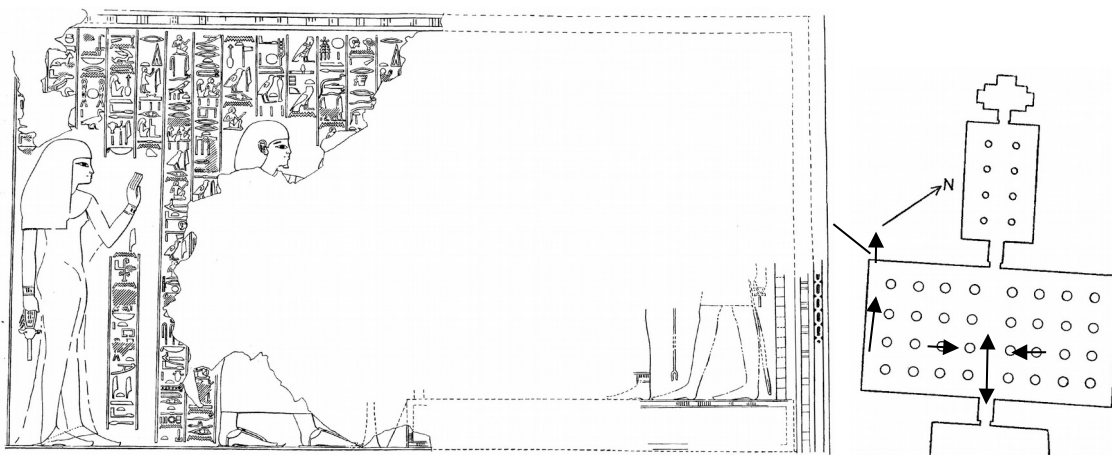


Fig. 52: Ramose y la esposa ante los dioses, pared sur (Davies 1941: pl. XXII)

A continuación, el sector más occidental de la pared contiene una escena que ocupa la totalidad del registro unificado (Fig. 52). En él observamos a la pareja de propietarios de la tumba ante los dioses, orientados en dirección oeste. Más allá del

deterioro en esta pared se puede ver a Ramose, ataviado con túnica y sandalias, seguido por Merytpah, con túnica, peluca y sistro hathórico en su mano derecha, mientras la mano izquierda se muestra elevada en señal de adoración a las divinidades. Éstas se deducen por el pedestal que enmarca una especie de pabellón en el que se encuentran dos dioses cuya dirección enfrenta a la pareja de Ramose y su esposa, que se presentan con una ofrenda ante Osiris. Este dios está acompañado por la diosa Isis y por Horus⁷⁵ (Davies 1941: pl. 22). El texto sobre la pareja reza:

“Adoración [a Osiris por] el regente de toda la tierra, el gobernador de la ciudad, el visir Ramose. El dice: yo vengo en paz. Termino mi vida en favor del buen dios (el rey). Yo hice lo que él deseó para los hombres con lo cual los dioses estuvieron contentos. Yo hice que el dios de mi ciudad estuviese provisto y no me desentendí de lo que él ordenaba. No me equivoqué respecto de los hombres e hice lo correcto sobre la tierra porque sabía que aquél que era justo de corazón, quien no se equivoca sería recompensado [...]” (Davies 1941: 21).

Merytpah también se dirige al dios diciendo: “Adoración a Osiris, homenaje a Wennefer, el triunfante. ¡Salud a tí, Oh rey, Señor de la eternidad, hijo de Nut y de Geb! [...]” (Davies 1941: 21). Los motivos presentes corresponden al difunto ante los dioses en el Más Allá y la adoración a Osiris.

En el sector inferior de la pared sur, cercano a la entrada a la cámara funeraria, se registran en relieve cuatro figuras alineadas del propietario de la tumba, Ramose, quien se dirige al oeste (Fig. 53). En el primer caso, delante de él se encuentran dos servidores con ofrendas y la representación de la tumba en forma de falsa puerta con cornisa. En el segundo caso el difunto lleva agua y panes como ofrendas hacia otra estructura rectangular que podría ser una puerta. En el tercer y cuarto panel el difunto se encuentra solo delante de la puerta con algunos elementos que simbolizarían las puertas del Inframundo. La presencia reiterada de las puertas ejemplifica el motivo de la superación de las puertas en el Inframundo como parte de los obstáculos en la transición hacia la otra vida.

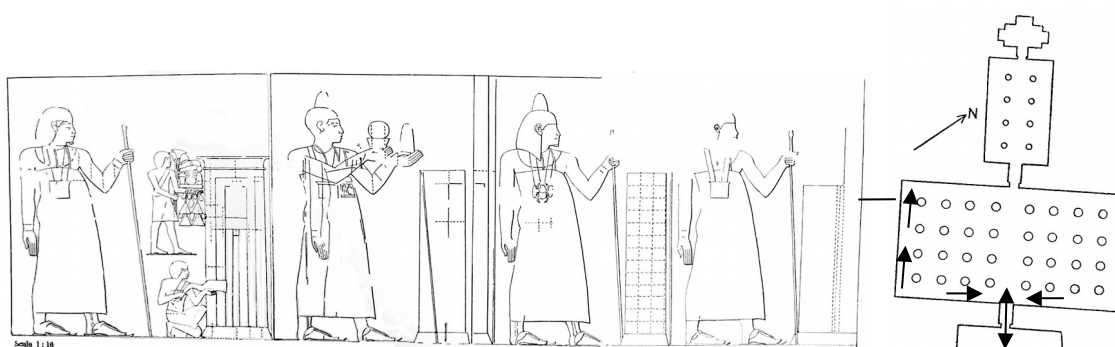


Fig. 53: Ramose ante las puertas, registro inferior, pared sur (Davies 1941: pl. XXVIII)

⁷⁵ También puede ser el dios Anubis (Davies 1941: 21).

La pared oeste presenta en el lado sur la ofrenda de ramos por parte del difunto a la triada tebana, Ra-Harakhky y Amenhotep IV. En el lado norte la temática de las escenas se vincula con la recepción del ramo de vida por el difunto en el Templo y la recompensa en el palacio.

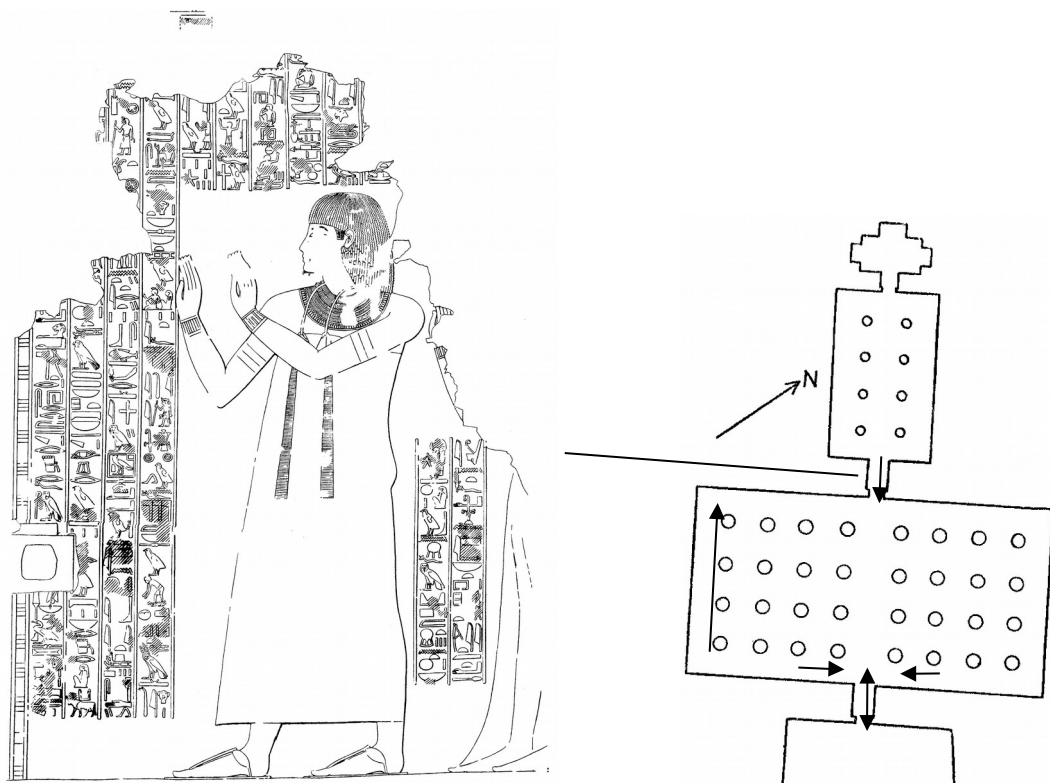


Fig. 54: Ramose y la esposa adoran a Amón-Ra, lado sur, segundo pasaje (Davies 1941: pl. XXXIX)

El último espacio a considerar es el segundo pasaje. En la pared sur se observa a Ramose y su esposa, quienes miran en dirección a la sala con los brazos elevados para la realización de una adoración (Fig. 54). Ambos están ataviados ceremonialmente (túnica, sandalias, pectoral, brazaletes) (Davies 1941: pl. XXXIX). El texto dice:

“[Adoración a Ra-Harakhty [...] por] el señor, [Ramose. El dice:] Salud a ti Amón-Ra-Atum-Harakhty, señor del cielo y de la tierra, quien decidió crear todo lo inferior y todo lo superior, señor universal, toro [de su madre, soberano de la Heliópolis del sur, Príncipe de Tebas, jefe de los dos santuarios cuyo ingreso es sagrado, habitante en la Mansión del (pájaro) Ben, a quien los dioses presentaron en maravillosa sabiduría, quien [...] atraviesan el cielo, quien es exaltado en Tebas, señor de humanidad, padre de los dioses, soberano de las Dos Tierras, a quien los dioses rinden obediencia y ante quien la Enéada se postra. El cielo está en oración, las estrellas lo aclaman, aquél que está en [Djet] le eleva himnos y cánticos, toda la tierra se muestra entusiasta ante su belleza, (él), el único sin su

igual [...] en sobrecogimiento de él, los espíritus [...] rodean en círculo [...] la barca diurna [...]” (Davies 1941: 37-38).

Merytpah se muestra entusiasta ante el acto de reverencia y dice: “Adoración a Ra cuando él se pone en la montaña”. Los motivos presentes son la adoración del difunto a Amón-Ra, el recorrido en la barca del dios solar por el cielo y la alegría de los seres que lo ven.

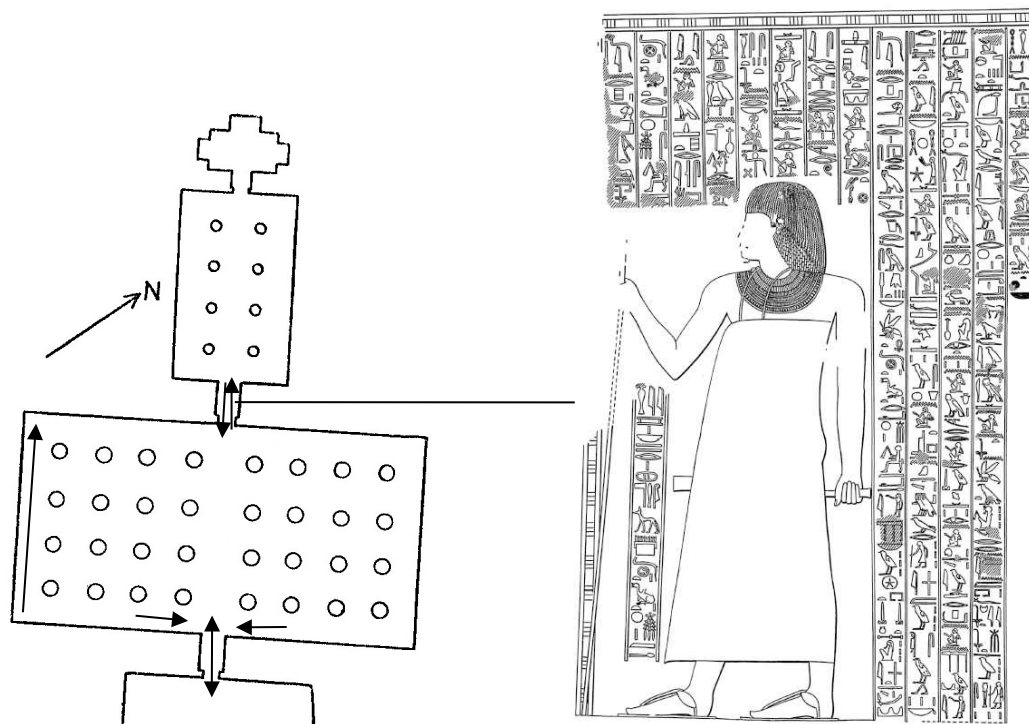


Fig. 55: Ramose adora a los dioses, lado norte (Davies 1941: pl. XL)

En el lado norte, Ramose al parecer regresa solo, en dirección al interior (Fig. 55). El texto que acompaña al difunto expresa su agradecimiento al rey por el don de la tumba por un lado y alaba a los dioses del Inframundo por otro:

“Palabras dichas por Ramose: ‘Yo hice que lo que era aprobado por el rey durante mi tiempo (de desempeño como funcionario), para jamás minimizar la sustancia de aquello que lo regocija, no cometí ninguna ofensa contra la gente y por ello puedo descansar en mi sepulcro en la tierra sagrada del oeste de Tebas’.

Palabras dichas por el señor, Ramose: ‘Oh todos los dioses del *Djet* y el Consejo divino de la tierra sagrada. Me presento ante el señor de la eternidad como quien lo adora y ofrece sus respetos. Permítaseme tener un amplio lugar para recibir las ofrendas por parte de quienes están entre tus seguidores. Pueda yo recibir alimento en presencia de su majestad, aún el pan de Wennefer. Permite los (beneficios) para mí con un corazón que se regocija eternamente, como yo lo hice posible para ti en la tierra. Yo ofrecí a los dioses; yo convoque a toda la Enéada (a comer), estando puro y limpio, cargué comida ante la presencia de Kamutef. Yo suministré alimento para los reyes del Alto y el Bajo Egipto, a quienes

Amón mostró su amor en su templo, las reinas, los hijos reales, los compañeros y todo lo que su *ka* aceptó: yo no olvidé pronunciar sus nombres diariamente" (Davies 1941: 38).

En esta escena se identifica el motivo relativo a la adoración del difunto a Osiris en el Más Allá y el juicio ante el tribunal.

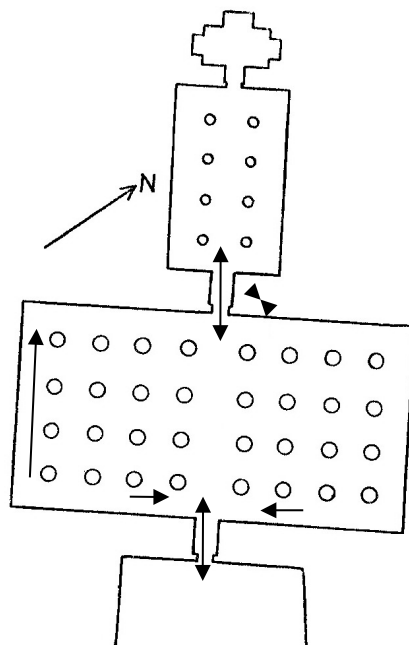


Fig. 56: Esquema de dirección en TT55

Por lo analizado, la tumba de Ramose presenta una organización simétrica en su composición, dirección y contenido en el primer y segundo pasaje, así como en los sectores contiguos al primer pasaje en la pared este. La pared sur conserva una continuidad en la dirección y contenido de las secuencias temáticas (Fig. 56).

1.1.3. La tumba de Kheruef (TT192)

La tumba de Kheruef se localiza en el valle de el-Asasif y constituye el segundo ejemplo de un monumento de enorme tamaño, un rasgo propio de muy pocas tumbas de este período pertenecientes a funcionarios de muy alto nivel. En el caso de TT192 sus grandes dimensiones están en correspondencia con la posición de Kheruef en relación al rey y la reina, según se evidencia por sus títulos de escriba real, primer heraldo del rey Amenhotep III y mayordomo de la esposa principal del rey.

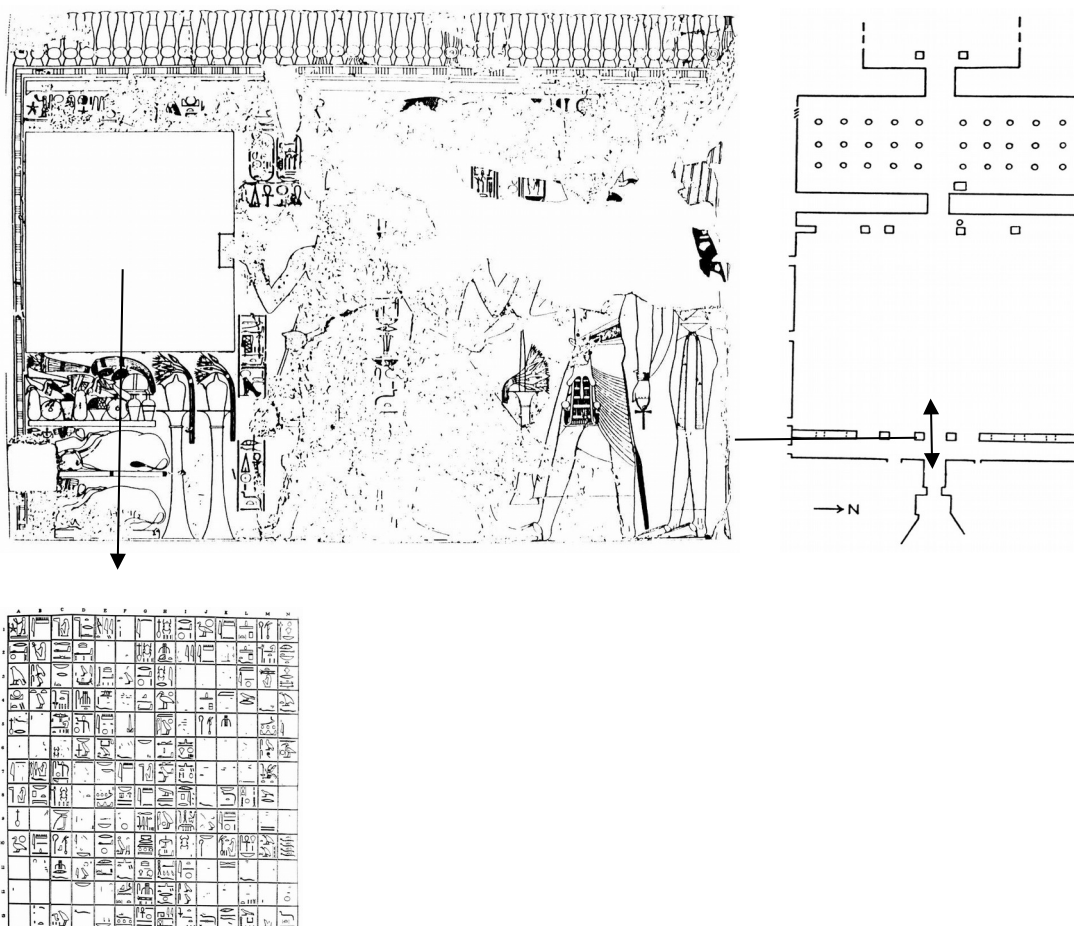
El eje longitudinal del monumento es de este a oeste y la configuración de la circulación se inicia en la zona de aproximación de la escalera y una pronunciada pendiente que permite la llegada al patio-vestíbulo⁷⁶. La zona de acceso consta del plano vertical de la fachada y de una abertura que es la propia puerta de entrada, que

⁷⁶ Esta concepción del patio se encuentra también en la tumba-templo de Horemheb en Saqqara, de la que nos ocupamos más adelante.

conecta directamente con el primer pasaje. Desde allí los diferentes espacios (patio porticado, sala transversal y longitudinal) están vinculados por pasajes.

Nuestro centro de interés se encuentra en el pasaje de entrada, conformado por los planos de la roca excavada que constituyen sus lados norte y sur. El pasaje está delimitado al este por la abertura de la tumba y al oeste por el patio⁷⁷. El grado de deterioro de las escenas es grave y la nitidez del relieve (rehundido y cavado en hueco) en general se ha perdido.

La pared del lado sur está delimitada por una guarda superior formada por *hekers*⁷⁸ y por debajo y en sus laterales por el diseño del atado de papiro. En el interior la escena se organiza en dos registros. El superior (Fig. 57), que ocupa la mayor parte del plano, posee como primer elemento el jeroglífico del cielo que enmarca por arriba dos escenas. La del lado oriental muestra a Amenhotep IV de pie en dirección al exterior de la tumba, con uno de los brazos levantado y el otro sosteniendo un cetro, ante una mesa de ofrendas con carne, aves, vasijas, panes, jarras y ramos de flores de loto sobre ella.



⁷⁷ Aunque no directamente ya que el extremo oeste de cada lado fue abierto para dar lugar a la entrada de dos tumbas posteriores.

⁷⁸ Diseño característico del vestíbulo en numerosas tumbas del Reino Nuevo.

Fig. 57: Adoración de Amenhotep IV, registro superior, lado sur (Epigraphic Survey 1980: pls. 11 y 15)

Por encima y delante del rey se pueden observar sus cartelas (texto n° 1) y una columna de inscripción como fórmula de ofrenda (texto n° 2). Sobre la mesa un cuadrado dividido en cuadrículas presenta un texto acróstico, que puede leerse de forma horizontal (texto n° 3) y vertical (texto n° 4), que comparten una estructura semejante:

I		Fórmula de adoración
II	a	Himno
	b	Himno

Como último componente por encima del texto acróstico comienza una fórmula de adoración (texto n° 5). Las cinco inscripciones del lado este del registro superior del primer pasaje rezan:

Cartela de Amenhotep IV (Texto n° 1):

“El [dios] perfecto, Señor de las Dos Tierras, Neferkheperura-waenra, Hijo de Ra, [Señor de Diadema]s, Amenhotep, el-dios-que-gobierna-Tebas, grande en su tiempo de vida, a quien es dada vida como Ra” (Wente 1980: 34).

Fórmula de ofrenda (Texto n° 2):

“Una ofrenda de oblación a Ra-Harakhty para que pueda dar vida como Ra por siempre” (Wente 1980: 34).

Adoración (Texto n° 3, horizontal):

- I “Adoración a Amón-[Ra], el dios divino, el amado, [...] por [el Dios Perfecto], Neferkheperura, Hijo de Ra, Amenhotep Gobernante-de-Tebas:”
- II-a “Salud a ti, oh Ra, imponente en (su) aparición, [...] Bello de formas, el primero en su santuario, el ‘espiritual’, el más oculto de los que están ocultos cuando él se pone; potente de afecto, quien ha hecho todo lo que existe. Horus, el primero, el señor de las dos asambleas de los dioses, el que está en la barca repitiendo apariciones, Ra-Khepri, [...] ⁷⁹ [...] como el disco solar, Atum, que está sobre los dos horizontes, el perfecto, el rey de los dioses, quien promueve su [..., grande] de valor, beneficioso, [...], paciente, [...], grande de [...] su madre, buen ‘interlocutor’, [...], de aspecto alerta cuando la tierra brilla, Amón Ra, [...] como luz solar, gobernante de Tebas, primero de [...] ¿Manu? , ‘el más bondadoso de los dioses’, [...] el más grande de los que llegaron a la existencia, señor de los que están con él.

⁷⁹ Sólo se conserva el determinativo de la palabra dios.

Kamutef, [...], señor de [...], único, detrás de quien no hay nadie,
el primero de los que son glorificados.
El grande de poder, quien ilumina la tierra, quien atraviesa el cielo,
señor de exultación Amón [Ra], el único dios, quien no tiene igual,
permanente, [grande] en extensión,
[...] Rey del Alto y Bajo Egipto, el señor del cielo,
rico en manifestaciones, [...], entrada de Manu (¿?),
señor de los tronos de las Dos Tierras,
cuya forma es oculta, quien ha hecho el grano, [...],
señor de eternidad y señor de perpetuidad, el grande, el bueno, rey,
señor puro, [...], cada [...], grande de reinado, luz solar deslumbrante [...],
Amón Ra, [...] las Dos Tierras, [...],
Hijo de Ra, Amenhotep señor de Tebas, [...], Ra, quien salió del Nun, creador de
formas, [...], señor de gobernante[s], de Tebas, quien sostiene todo, madre de madres
y padres de padres,
[Amenhotep], Ra de [...], quien preside sobre su creación,
[...] quien ha hecho todo lo que existe, quien no tiene [par] (cuando) aparece sobre la
tierra,
aquel cuyo cuerpo es el disco solar, [...], quien se alegra, [...], gobernante [de Tebas],
[...] señor,
[...] quien ha creado lo que existe y promueve a todos los seres,
el impenetrable, el primogénito [...] perpetuidad.”

II-b “[Salud a ti,...grande en terror, [...] todo [...], cuyo [cuerpo] es el Nun, quien sustenta
las Dos Tierras. ¡Salud a tu presencia, rey de la humanidad, [...] el mismo que cuando
el hizo (la creación) [...], grande de creatividad⁸⁰ por siempre” (Wente 1980: 35).

Adoración (Texto n° 4 en columnas):

I “Adoración a Ra-Harakhty, el buen intermediario de los dioses, por el dios
perfecto, el Hijo de Ra, [Amenhotep], el gobernante [de Tebas]:

II-a “[¡Salud a ti], oh Amón [Ra]!,
el primogénito perfecto, [...], cuyo poder es grande,
señor del cielo, rey, Amenhotep, [...], el gran dios,
señor de las dos asambleas, rey de los dioses,
alerta de aspecto, el más grande de los que vinieron a la existencia
quien ilumina la tierra, rico en manifestaciones,
señor puro, gobernante de Tebas, el que preside sobre su creación,
[...], grande] de terror, divino de apariciones,
quien está en su barca, quien promete el amanecer,
señor de los que están con él, quien atraviesa el cielo,
[...]tu, [...] señor de [...], el amado, [...], que repite apariciones,
[...], Amón Ra Kamutef, señor de exultación (en la) entrada de Manu,
[...], cada [...], el sol quien creó todo lo que existe, [...] todo [...] [...],

⁸⁰ Se conserva el determinativo de dios.

Amón [Ra], Señor de los Tronos de las Dos Tierras,
 [...] imagen sin duplicado, quien ha creado todo lo que existe,
 cuyo [cuerpo] es Nun. El dice: [el Dios Perfecto], Neferkheperura,
 [grande] en valor, [...], señor de [...],
 el dios Amón, grande de reinado, quien viene del Nun y aparece sobre la tierra,
 quien promueve todos los seres y sustenta las Dos Tierras,
 bello en manifestaciones, el primero en su santuario,
 Khepri, beneficioso como la luz solar, el único, solo, cuya forma es la luz solar,
 creador de su (propia) carne, quien es impenetrable.”

II-b “¡Salud a tu presencia, oh Ra!, el espiritual, [...],
 detrás de quien no hay nadie, el sin par,
 quien ha hecho el grano, resplandeciente de formas [...],
 el disco solar, el primogénito, rey de [la huma]nidad,
 Hijo de Ra, Amenhotep, gobernante de Tebas,
 [...], permanente, [...], señor de gobernante[s],
 [...] el mismo, el más oculto de los que están ocultos,
 [...], el primogénito de [...], [grande] en extensión,
 señor de eternidad, Amón Ra, el tebano, quien se alegra [...] cuando el hizo [...], bondadoso cuando se pone en el disco solar,
 grande de [...], señor de perpetuidad, [...],
 quien sostiene a cada uno [...], grande de creatividad,
 gobernante de Tebas, poderoso de aspecto,
 Atum, [...] Manu, el primogénito,
 Rey del Alto y del Bajo Egipto, el grande [...], el señor de] las Dos Tierras, madre de madres, [...]”⁸¹
 ¡Salud a ti!, que has hecho todo lo que existe aparte de su madre,
 el más bondadoso de los que son glorificados, [...],
 padre de padres, [...] eternamente (Wente 1980: 35-36).

Fórmula de adoración (Texto n° 5):

“Adoración a Ra en la mañana [...] en el horizonte [...].” (Wente 1980: 34).

El ritual del rey hacia el dios Amón-Ra en sus diversas manifestaciones expresa los motivos del nacimiento y aparición en el cielo; la creación y gobierno de la divinidad; el triunfo y orden del cosmos, la acción de la luz, la alegría de quienes son beneficiados por su luz y poder y la adoración a sol.

La sub escena oriental está separada de la occidental por una columna de jeroglíficos de la que sólo se conserva el breve fragmento siguiente: “[La protección de toda vida], estabilidad, dominio y toda salud están en torno a él como Ra” (Wente 1980: 35).

El sector occidental muestra nuevamente a Amenhotep IV de pie con su figura orientada en dirección al interior de la tumba, con uno de los brazos levantado y el otro

⁸¹ Se conservó el determinativo de dios.

sosteniendo un lazo (Fig. 57). Delante del faraón se observa una de sus cartelas que dice “[...] Neferkheperura-waenra, [...], Amenhotep, el dios que gobierna Tebas, grande en su tiempo de vida, [...]” (Wente 1980: 35) y en la parte inferior una jarra con un ramo de flores de loto. Frente a él se encuentran Amenhotep III con parte de su cartela “[...] Nebmaatira [...]” (Wente 1980: 35) y la reina Tiy, ambos de pie y con sandalias. Amenhotep III lleva uno de los brazos levantados y el otro, al lado del cuerpo sostiene un *ankh*. Está vestido con un faldellín plisado sujeto por un cinturón de piel que termina en dos cobras y por encima una túnica larga y recta con efecto de transparencia. La reina sostiene la mano de su esposo y lleva en su cabeza la doble corona de plumas. Ataviada con un vestido funda con lazos plisados a la cintura. El estilo de representación figurativa es el tradicional. Esta escena muestra el motivo de la presencia de los padres del rey.

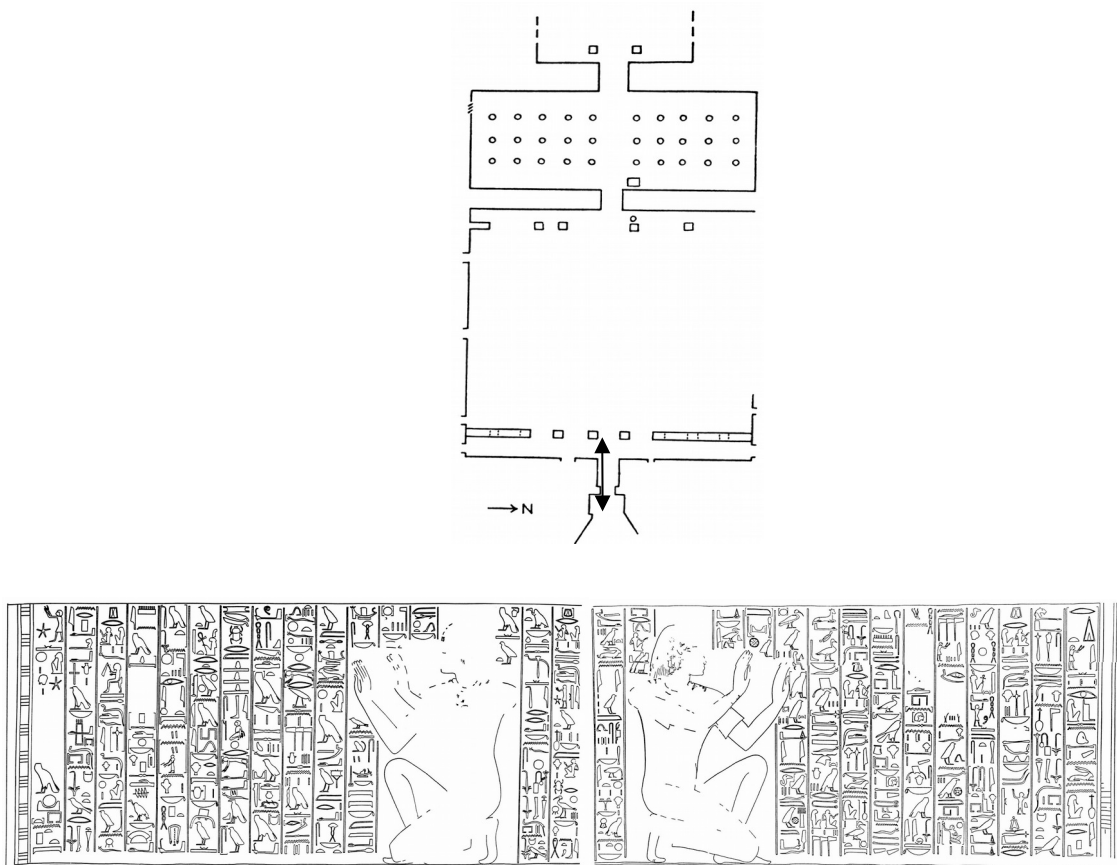


Fig. 58: Adoraciones de Kheruef, registro inferior, lado sur (Epigraphic Survey 1980: pls. 20 y 19)

De forma complementaria al superior, en el registro inferior se distinguen dos sectores. El oriental muestra al funcionario arrodillado y con los brazos levantados en dirección al exterior de la tumba (Fig. 58). Por delante, encima y detrás de su figura

una inscripción jeroglífica de dieciséis columnas está dirigida al sol naciente y se organiza de la siguiente forma:

I	Fórmula de adoración (con títulos y nombres del funcionario)	col. 1 a parte de col. 3
II	Himno	parte col. 3 a 15
III	Plegaria final	col. 16

I “Adoración a Ra en la mañana [cuando él se levanta] en el horizonte del cielo por el noble, el favorito del Horus señor del palacio, el mayordomo de la esposa principal del rey y primer heraldo real, Kheruef, justificado.

II “[El dice]:

¡S[alu]d a ti, oh Ra!, en tu amanecer,
 Amón en [tu bella puesta. Tú te levantas]
 y [bri]llas sobre la espalda de tu madre,
 [Tú apa]re[ces en gloria como re]y de la [Ené]ada.
 [Nut te] sal[uda] delante de tu rostro,
 y Maat te abraza en todos los tiempos.
 [Tú atra]vie[sas el cielo] con tu [corazó]n alegre,
 porque ha llegado la paz al Lago de los Dos Filos
 desde que el rebelde está caído: sus brazos saltan
 y los c[uchillos] han cortado las [vértebras].
 Como a aquél con [mal]a disposición;
 [sus] movimientos han sido restringidos
 y tus enemigos están caídos en sus lugares de matanza.
 Los dioses, sus corazones están contentos cuando te ven
 en la barca de la mañana.
 Ra tiene una brisa constante.
 La barca nocturna ha destruido al que lo ha atacado.
 Tú cruzas tus dos cielos triunfante,
 y tu Enéada aparece en tu séquito.
 Tu madre Nut te envuelve
 porque tú estás hecho para surgir de tu lugar de ayer.”

III “El Escriba real, el primer heraldo del rey y mayordomo de la gran esposa real,
 (16) [Kher]uef, justificado.

[El] dice:

Yo te adoro mientras tu belleza está ante mi vista y tu luz solar está en mi pecho”
 (Wente 1980: 38).

Los motivos que identificamos son: el nacimiento del sol en la mañana, presencia de madre Nut, la aparición y recorrido en barca por el cielo, el triunfo sobre el enemigo, la luz que es percibida por los habitantes de la tierra, la alegría que su acción produce y la adoración del difunto.

En el sector occidental Kheruef está representado también arrodillado y con los brazos elevados, pero su figura se orienta hacia el interior de la tumba (Fig. 58). Las catorce columnas de inscripción registradas están dirigidas al dios Osiris y se estructuran en tres secciones:

I		Fórmula de ofrenda	col. 1 a parte de col. 3
II	a	Himno	parte col. 3 a 8
	b	Himno	col. 8 a 11
III		Plegaria final	col. 12 a 14

I “[Ofrenda que es dada] a Osiris y homenaje a Wennefer por el noble, el gran compañero del señor de las Dos Tierras, confidente del Dios Perfecto, el Escriba real, primer heraldo del rey y mayordomo de la gran esposa real, Kheruef, justificado.

Él dice:

II-a “¡Salud a ti, [señor] de la Tierra Sagrada, el poseedor de los cuernos en la alta corona *atef*,

grande de terror, señor de eternidad, señor de Maat

que se regocija con su majestad mientras [él] está sobre su gran trono;

a quien los dioses alaban con la mirada de [...] de su rostro,

y a quien los habitantes en el inframundo vienen en júbilo,

[...] ellos se encorvan [sobre] el suelo.

Su corazón está alegre con tu reinado,

porque tu gobierno está establecido en su lugar (apropiado)

mientras [tu] hijo Horus está sobre su trono [so]bre la tierra

tomando posesión de las Dos Tierras en triunfo.

El Escriba real y mayordomo, Kheru[ef], justificado.”

II-b “El dice:

¡Salud a ti, Wennefer, [hi]jo de Nut y heredero de Geb,

señor de esplendor, [gran]de de temor en los corazones de los [hom]bres, dioses,

espíritus beneficios (Akhu), y difunto,

cuyo terror ha sido instalado en Busiris

y cuyo poder (ha sido establecido) [en] Abidos.”

III “Puedas tú permitirme entrar y salir entre los justos,

que están en el séquito de su majestad,

y me permitas consumir las ofrendas de tu mesa de ofrendas diariamente” (Wente 1980: 37).

En esta escena podemos identificar los motivos del recorrido nocturno, la presencia de Osiris en el Inframundo, el gobierno de Occidente, el júbilo de los habitantes por su estancia, el triunfo sobre la muerte y la adoración del difunto a Osiris.

La escena del lado norte del pasaje también se divide en dos registros. El superior se encuentra enmarcado por una guarda de *hek*ers y por debajo el signo del papiro (Fig. 59). El componente central es una inscripción de catorce columnas, de las cuales la primera está perdida debido a la apertura de una entrada a otra tumba y la segunda menciona el nombre y título del señor de las Dos Señoras de Neferkheperura-waenra. Es importante destacar que hacia el oeste de las columnas de inscripción no es posible saber si existió una figura e inclusive se discute si el emisor del texto es Amenhotep IV o Kheruef⁸². Hacia el este queda aún un espacio vacío, incompleto, donde pueden verse los rastros de las líneas destinadas a separar las columnas de escritura.

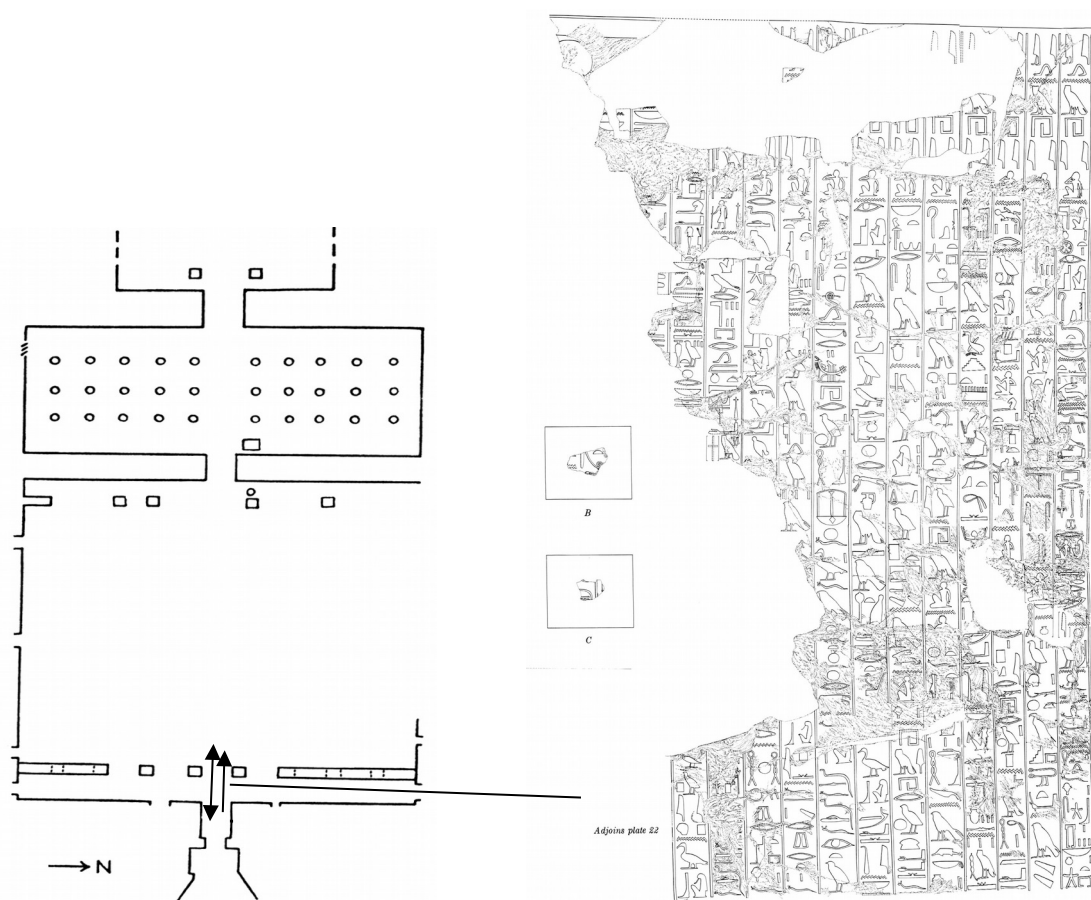


Fig. 59: Adoración, registro superior, lado norte (Epigraphic Survey 1980: pl. 21)

El texto del registro superior se organiza en cuatro partes:

I	Fórmula de adoración	col. 1 a parte de col. 3
II	Himno a Osiris	parte col. 3 a 4
III	Declaración del difunto	col. 5 a 13

⁸² Zandee (1959-66: 64) considera que es el rey quien se dirige a los dioses del Más Allá, mientras Wentz (1980: 38) estima que es Kheruef.

IV	Plegaria	col. 14
----	----------	---------

- I “[...] señor [...] rey señor de las Dos Tierras, [Neferkhepereru-wa]enra [...] el habitante de horizonte [...] en [...]
[Adoración a Osiris] por el noble, el amigo único que accede a [su] señor, paciente en favores del Señor de las Dos Tierras, [...], [Kheruef, justificado.”
- II “El dice:
¡Salud a ti, Osiris!], el primogénito de Geb, [...], el grande más antiguo de su padre, el más fuerte entre los cinco dioses que nacieron de Nut; Ha, el grande, [quien es] en [...]
El primer [heraldo] real y escriba real, [Kher]uef, justificado.”
- III “El dice:
[Yo he ve]nid[o en júbilo para decir en el Inframundo, ‘El hijo de Isis y heredero de [Osiris quien estará] por siempre jamás bajo su supervisión’.
Yo he venido en [júbilo al frente de la tripulación que está con los seguidores de Horus, [... Geb], puesto que la tierra le ha sido asignada para (ser) su propiedad.
[Yo he] venido en [júbilo a Wennefer luego que Sokar ha sido transportado en el día de su fiesta. Como para su hijo Horus, su enemigo esta caído delante de él. ‘Ra’ mismo ha hablado y se ha hecho.
[Yo he] v[enido en] júbilo a Osiris, porque yo he visto caído a aquél con la mala disposición y a Horus uniendo las Coronas Blanca y Roja, el [...] de Geb habiendo sido otorgado su señor.
[Yo he venido en] júbilo al Señor del Occidente para alegrar los corazone(s) de aquellos que están con él, porque el cielo y las Dos Tierras han sido dadas a Horus. Yo estuve vitoreando el día que el apareció en gloria.
[Yo he] venido en júbilo al gobernante del inframundo. Y estaba solo como líder de la barca. Yo vitoree en frente de la tripulación cuando Horus venció al desleal.
[Yo he] venido en júbilo al Rey de los Dioses, porque Horus ha ocupado el pabellón, que ‘está siendo preparado y levantado’ [...] ha sido otorgado [al] Único señor. Como para los dioses, sus corazones están felices.
Yo he venido en júbilo al Uno con muchos nombres, porque he tomado la cuerda de proa de la barca divina y he acompañado [...] a] la entrada de Peker en ese día del aliento de justificación.
Yo he venido en júbilo [al mayor de] los cinco dioses, porque he visto las plumas de la cabeza de Min y [he] recitado ala[ban]zas sobre el balcón luego que Horus tomó posesión de los Dos Lados.
- IV “Yo he venido en júbilo al dios de (mi) ciudad, Osiris, el gobernante de la Eternidad, el señor de lo que es y a quien lo que no es le pertenece.
Puedas tú permitir al primer heraldo real, Kheruef, justificado, salir a mirar el [disco solar] cuando se levanta sin tener oposición o ser repelido desde cualquier portal del Inframundo.” (Wente 1980: 38-39).

En el texto se distinguen claramente los motivos del recorrido en barca durante la noche en el Inframundo, la derrota del enemigo, unión de Ra y Osiris, la alegría de los habitantes del Inframundo y la adoración a Osiris.

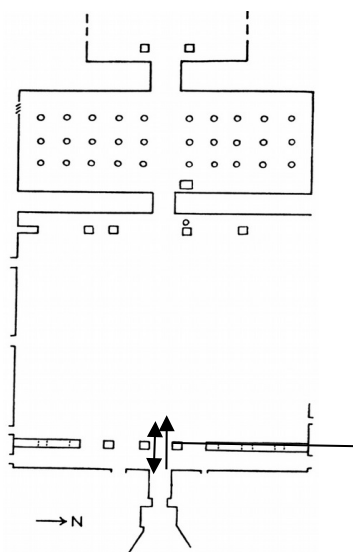


Fig. 60: Adoración de Kheruef, registro inferior, lado norte (Epigraphic Survey 1980: pl. 22)

El registro inferior, cuyo deterioro es enorme, comprende dos componentes: uno iconográfico y otro escrito (Fig. 60). El primero es la figura de Kheruef arrodillado y mirando hacia el interior de la tumba, con los brazos levantados. El segundo son ocho columnas de texto jeroglífico que se dispusieron delante de él. Es una inscripción que está dedicada al sol poniente y mantiene una estructura tripartita⁸³:

I	Fórmula de adoración	col. 1 a parte de col.2
II	Himno	parte de col.2 a 8
III	Plegaria	col. 9

⁸³ En opinión de Assmann la inscripción corresponde a un texto estándar (1995: 12).

- I “[Adoración a Ra cuando se pone en vida en el hori]zonte, p[or] el noble, el gran compañero del señor de las Dos Tierras, el primer heraldo real, el escriba real y mayordomo de la esposa principal del rey, [su amada, Tiy, (qué viva)], Kheruef, justificado.”
- II “El dice:
¡Salud a ti, oh Ra!, cuando te pones en vida.
[Tú te has] unido con el horizonte del cielo y apareces en gloria] en el lado occidental, como Atum en la noche,
al venir en [su poder y sin oponente.
Tú gobiernas el cielo como] Ra y tú alcanzas tus dos cielos con felicidad.
[Tú has] relegado [nubes y tempestad.
Cuando tu descienes] del [vientre de] tu madre Naunet, tu padre [N]un lo saluda,
[y los dioses de las Montañas Occidentales se regocijan].
Aquellos que están en el Inframundo se alegran cuando ven a su señor,
[...] las almas de los occidentales te remolcan en el camino que está en la Tierra Sagrada.
[¡Qué puedas iluminar los rostro(s) de los habitantes del Inframundo y que se eleven aquellos que] están inertes.
- III “Puedas tú permitirme que llegue a ser un espíritu en tu séquito.” (Wente 1980: 40).

En este caso los motivos que reconocemos son el momento del anochecer, el desembarco en Occidente, el sol en el Inframundo, la presencia de los padres, el recorrido en la barca, dar luz, la alegría de los habitantes del Inframundo ante la luz de la divinidad, el gobierno de Occidente y la adoración del difunto al sol que se oculta.

La decoración a ambos lados del pórtico está vinculada con la celebración de la fiesta sed y la recompensa del funcionario por parte de Amenhotep III, que se desarrollaron en puntos focales. El pasaje interior hacia la primera sala de columnas es el espacio contiguo a estas escenas.

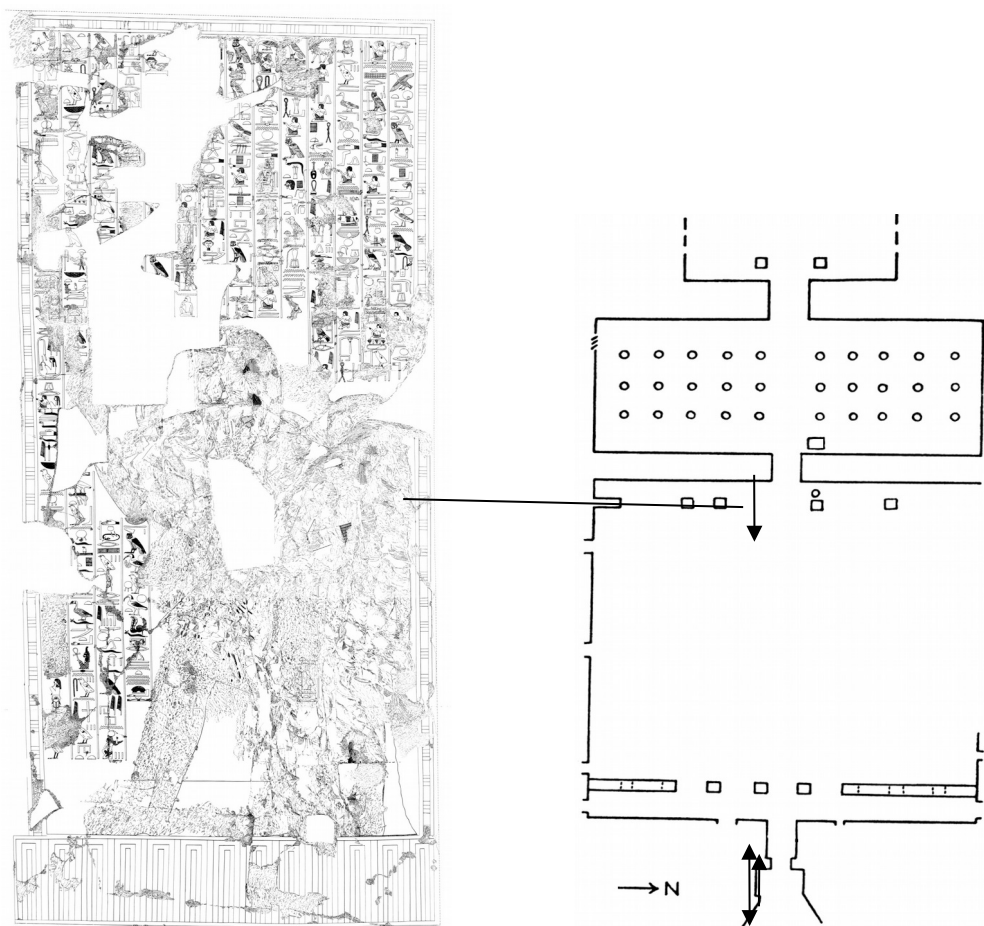


Fig. 61: Adoración de Kheruef y su madre, lado sur (Epigraphic Survey 1980: pl. 73)

En su lado sur se observa al difunto de pie y con los brazos elevados, y a su madre detrás de él (Fig. 61). Los acompaña un texto de trece columnas que ocupa el resto del plano de la pared y se dirige al sol naciente, diciendo:

“Adoración a [Ra] cuando se levanta, Amón-Harakhty, p[or el escriba del rey, su amado], el mayordomo de la gran esposa real, Tiy, Kheruef, justificado. Él dice: ¡Salud a ti!, que te levantas en [...] tú [...] Khepri, (quien) llega a ser en sus manifestaciones, perfecto en nacimiento, señor universal, [quien está] en el medio de [su] barca, quien está en su lugar en la barca nocturna y quien es grande de aparición en la barca del día. Thot [...] cuando él se levanta y ello propicia a su hija Maat y la adoración de aquellos que están en alegría. Todos los dioses se regocijan en él cuando ha venido en su poder, derrotando [...] a aquél con mala] disposición. La alegría ha llegado a los que están entre sus seguidores y su tripulación está en regocijo y exaltación.

El escriba verdadero del rey, su amado [Kheruef, justificado]. Él dice: ¡Sa[lud a] ti!, [pa]dre de los diose[s,...quien hace] la tierra efectiva con el brillo de su *ureus*, cuando él ha venido desde las aguas primordiales y aparece en el cielo. ...[Puedas tú permitirme que] yo [... plegaria, canción y ruido; que [pueda ser] llamado [...] en el mes de entrada del palacio, que pueda sentarme sobre la estera [...]; que pueda entrar al gran lugar; que pueda recibir las ofrendas que son dadas en la divina

presencia de las manos del gran padre de los dioses; que pueda consumir pan-*sns*, carne y pan-*psn* en la noble escalera; que pueda oler incienso y oler carne; que pueda ser ungido con ungüento y aceite de primera calidad y que una jarra de agua fresca pueda ser preservada para mi espíritu transfigurado; que yo pueda seguir a Ptah Onnofres como aquellos que acompañan su procesión; que pueda estar [en la presencia de] Hathor; que pueda transformarme en una serpiente; que pueda estar en la barca *Neshmet* en la fiesta-wag junto al gran dios; que yo pueda sentarme en el pabellón y jugar damas en la presencia de 'el que está en su serpiente-Mehen; que pueda ser ofrecido en la mansión de la barca Henu en la presencia de la Enéada y ellos puedan darme la comida pura y la rodaja de pan que son ofrecidos ante la presencia (divina). Para el *ka* del noble, quien ha prestado servicios efectivos para su Horus, el escriba real y el mayordomo, Kheruef, justificado ante el gran dios" (Wente 1980: 70).

Los motivos presentes aquí se refieren al nacimiento del sol, su aparición en el cielo, el recorrido en la barca, su acción hacia los habitantes que se regocijan, el triunfo sobre el enemigo y la adoración del difunto.

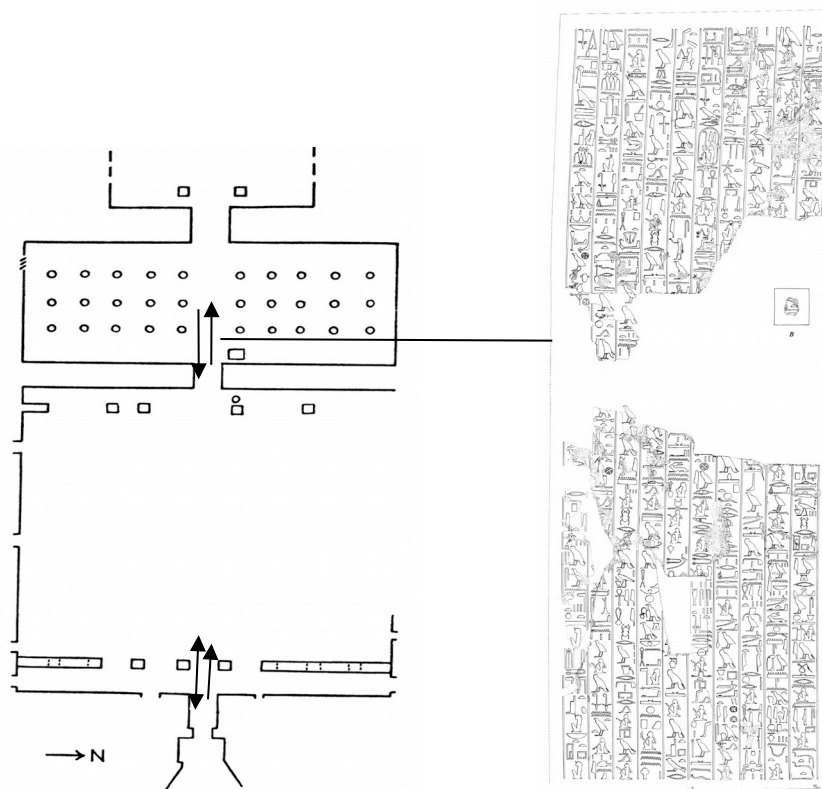


Fig. 62: Inscripción funeraria, lado norte (Epigraphic Survey 1980: pl. 78)

La pared norte preserva una inscripción funeraria formada por diez columnas de jeroglíficos, cuyo sector medio está perdido en todas ellas (Fig. 62). El texto reza:

“Una bendición que da el rey (a) Amón-Harakhty, Osiris el primero entre los occidentales, el señor de Abidos, el primogénito de la Enéada; Nut quien ha

nacido de los dioses, Isis, Neftis, Anubis, quien está al frente del divino lugar, y Wpawwt del Alto Egipto, señor de las Dos Tierras. Que ellos puedan permitirme un buen entierro luego de una [buena] vejez en la necrópolis del Occidente de Tebas, que ellos puedan extender [sus] brazos sobre mi y elevarme sobre los inertes, que ellos puedan unir todo de mi y poner mis miembros juntos, que ellos puedan ceñir (mis) brazos con sus manos [...] y envolver mi momia para que pueda convertirme en un *ba* viviente como aquellos que previamente vinieron a la vida. Que yo pueda ascender y descender al lugar donde ellos están en la presencia de aquellos que están entre sus seguidores, que pueda transformarme en [...] un halcón divino, que pueda estar en la barca *Neshmet* en la fiesta-wag junto con el gran dios, que pueda beber agua en el lugar sagrado y ningún cocodrilo tenga poder sobre mí, que [mi] espíritu transfigurado sea llamado...[en] la presencia de Wennefer, que pueda sentarme sobre estera [... agosto ...], y que pueda entrar al gran lugar – en beneficio del *ka* del escriba real, el mayordomo de la esposa principal del rey, Tiy, que viva, Kheruef, justificado. El dice:

[Yo he] ve[nido... (mi)] distrito. Yo hice lo que los hombres aman y el [r]ey [adora] durante mi tiempo y no desobedecí ninguna instrucción que él dio. Pueda yo impartir lo que he hecho en la tierra a los dioses del Más Allá, los magistrados quienes [están en la Tierra sagrada...] en paz cuando yo los alcance para que me justifiquen en la sala del juicio. Pueda la majestad de Anubis admitirme y Thot juzgarme y que [mi] jus[tificación] pueda ser encontrada [...] diciendo la verdad en la presencia de los jueces. Pueda la justicia ser extensiva a mi palabra y los magistrados regocijarse sobre mí mientras mi rectitud es ennoblecida por mis manos [...] a mí. Pueda la recompensa serme acordada por los señores de la verdad y yo ponerme las sagradas vestiduras de Tayt, con aceite de primera calidad, y tener genuino láudano para mi frente y para mi cabello, y que [mi] corazón se llena se alegre júbilo sobre [... Pueda yo entrar] a la caverna ‘Asesina de *bau*’. Pueda mi mansión ser hecha en Igeret, pueda mi morada ser espaciosa en ella y pueda mi nombre ser floreciente en mi tumba por toda la eternidad.” (Wente 1980: 72).

Esta última pared muestra la serie de motivos que señalamos a continuación: presencia de Osiris en el Inframundo, gobierno en el Occidente, rituales de reconstrucción del cuerpo del difunto, el juicio ante el tribunal y superación de la muerte como justificación.

Con relación a los principios organizativos de las escenas e inscripciones analizadas (Fig. 63), entendemos que a ambos lados de cada uno de los pasajes se advierte simetría tanto en la composición (en particular en el pasaje exterior) como en la orientación y correspondencia temática.

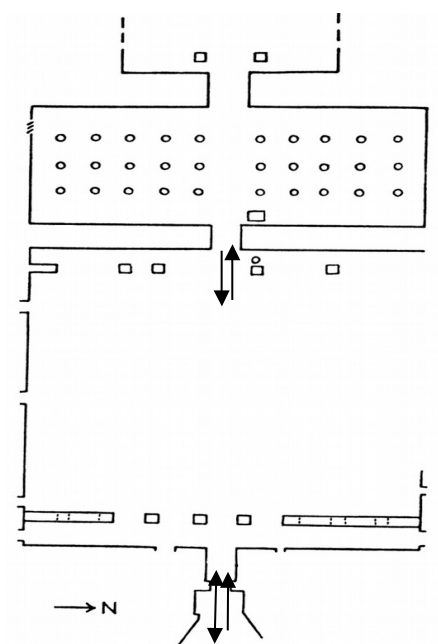


Fig. 63: Esquema de dirección en los pasajes de TT192

1.1.4. La tumba de Parennefer (TT188)

Situada en el valle de el-Asasif, TT188 perteneció al copero y chambelán real durante el gobierno de Amenhotep IV. La orientación del hipogeo está definida por su ubicación en la base de la ladera norte de la colina, y su entrada está hacia el cuadrante noroeste. A través de la fachada y la abertura que forma la puerta se accede a la tumba desde el patio. Se ingresa al primer espacio, delimitado en sus lados este y oeste por las paredes de la roca de caja que conforman el pasaje y posibilitan la circulación a la sala transversal y de allí al segundo pasaje y, por último, a la sala interior.

Los lados del primer pasaje son amplios y fueron decorados, pero por el grado de deterioro en el occidental sólo es posible observar rastros de la figura del funcionario. Por ello centramos nuestro análisis en el lado oriental a partir de la información brindada por Davies (1923), ya que no existe una reconstrucción de la decoración y el acceso a la tumba no es posible en la actualidad⁸⁴.

⁸⁴ Por estar concesionada al Akhenaten Temple Project.

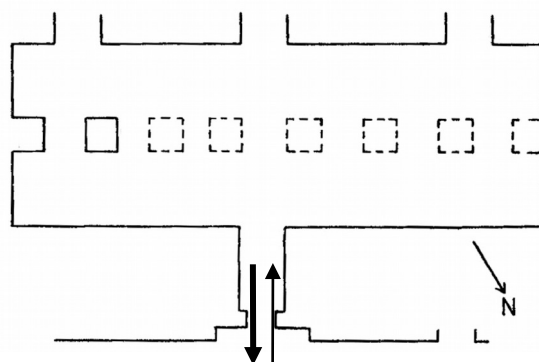


Fig. 64: Esquema de dirección del pasaje exterior en TT188

La escena mencionada, en el lado oriental, muestra la figura del propietario de la tumba, Parennefer, y su esposa, representados ambos con los brazos levantados en dirección al exterior de la tumba. Junto a ellos se encuentra un texto organizado en tres estructuras, a saber:

I	Fórmula de adoración dirigida a Ra-Harakhty y al rey	
II	Himno	iniciado con ¡Salud a ti!
III	Plegaria final	

El texto dice:

- I “Adoración a Ra-Harakhty viviente, quien se regocija en el horizonte en su nombre del sol que es Atón, (y al) [sacerdote principal] de Ra-Harakhty viviente, quien se regocija en el horizonte en su nombre del sol que es Atón, el Rey del Alto y del Bajo Egipto, Señor de las Dos Tierras [Neferkheperu]ra- [waenra], a quien es dada vida, por [...] [Parennefer].
- II “El dice:
¡Salud a ti,
[Cuando] te levantas en el horizonte.
Tú iluminas el circuito del disco solar;
Tu belleza está en todas las tierras y
todos los hombres la perciben gracias a ti⁸⁵.
Ellos se despiertan cuando tú resplandesces
y sus brazos se levantan para recibir a tu ka;
(porque) tú eres el dios que creó sus cuerpos (por lo que) ellos viven.”
- III “Cuando tus rayos (caen) sobre la tierra, ellos cantan salmos,
así como yo adoro tu rostro claro
¡Oh niño (?) quien se regocija en el horizonte [...] [yo doy] las ofrendas de dones divinos
que han sido hechos en [el altar...] el príncipe [... Parennefer]” (Davies 1923: 138).

⁸⁵ Es decir “por medio de tu luz”.

En conjunto reconocemos los motivos de aparición del sol en la mañana, la acción de iluminar, la creación, la alegría de los habitantes que reciben la luz y la adoración del difunto por intermedio del rey a la divinidad solar.

La sala transversal de la tumba está completamente decorada con escenas relativas al registro y presentación de productos por parte del difunto al rey, la recompensa real a Parennefer y las ofrendas del propietario al rey Amenhotep IV y la reina (PM I¹ 294-295).

La descripción, la identificación de los motivos relativos al viaje y su localización específica en cada uno de los espacios arquitectónicos de las tumbas, expresadas en los cuadros precedentes (Cuadros 3 y 4), permiten algunas reflexiones preliminares. Estructuralmente las cuatro tumbas que seleccionamos como modelo son diferentes, no obstante lo cual existen semejanzas entre ellas. TT55 y TT192 pertenecen al tipo VIII de Kampp, lo que las distingue por sus grandes dimensiones del resto de los monumentos mortuorios del Valle de los Nobles⁸⁶. Por su parte TT181 y TT188, que corresponden respectivamente a los tipos Vb y VII, comparten espacios con formas similares (patio, primer pasaje, sala transversal, segundo pasaje, sala longitudinal), pero TT188 contiene pilares como componentes de soporte en la sala transversal.

Los motivos identificados en conjunto se han localizado únicamente en tres espacios de los monumentos: el primer pasaje, la sala transversal y el pasaje interior. Su mayor recurrencia en las tumbas se registra en el primer pasaje, espacio que evidentemente está estrechamente conectado con la temática solar. En este sentido es interesante remarcar que la construcción de los motivos allí presentes se da casi en su totalidad por medio del componente textual. En el lado izquierdo los motivos que con mayor frecuencia están presentes son: nacimiento del sol, aparición en el cielo, recorrido en la barca diurna, creación y gobierno, acción de dar luz, alegría de los habitantes, triunfo sobre los enemigos y adoración al sol. En el sector derecho encontramos los siguientes motivos: ocultamiento del sol, difunto ante la tumba, presencia de los padres, del sol/Osiris en el Inframundo, recorrido en la barca nocturna, dar luz, unión Ra-Osiris, júbilo de los habitantes del Inframundo, adoración al sol/Osiris y la superación de los peligros. Esta tendencia se registra también en el pasaje interior pero con menor recurrencia (solo en dos tumbas: TT55 y TT192). De manera enfática debemos señalar que los motivos registrados en el lado izquierdo del pasaje son casi exclusivos de este espacio y no se registran (salvo tres excepciones) en las salas de las tumbas.

Por otra parte, los motivos del cruce del río, desembarco en Occidente, el cortejo fúnebre, el traslado del catafalco, *tekenw* y ajuar, los sarcófagos delante de la tumba,

⁸⁶ El uso ritual de grandes espacios de este tipo no tiene antecedentes en la necrópolis y tampoco se repitió en las tumbas ramésidas.

los rituales a la momia, la presencia de la tumba o montaña y la diosa de Occidente, el juicio ante el tribunal y los Campos de Iaru que se identifican a partir de la relación entre iconografía y textos, se registran únicamente en la sala transversal y solo en las tumbas de Nebamón e Ipuky (TT181) y Ramose (TT55) con total ausencia de la temática en TT192 y TT188 donde se ha privilegiado el desarrollo de escenas relacionadas a ceremonias reales con la participación del difunto.

Los motivos presentes, de manera conjunta, en las cuatro tumbas preamarnianas, su recurrencia y su desaparición durante la reforma de Amarna constituyen el punto de partida en este primer nivel de análisis para reconocer su integración en el programa decorativo posterior, los cambios introducidos y las concepciones religiosas con las que se vinculan. Las series o secuencias temáticas formadas por agregación de tópicos documentados a veces en forma individual son cinco, a saber:

- el cruce del río del cortejo funerario en barcas; el traslado del ajuar; el desembarco en la zona occidental;
- el traslado del ajuar funerario; el cortejo fúnebre formado por parientes, amigos y servidores en actitud de dolor; el traslado en trineo de sarcófagos y *tekenw*; la presencia de sarcófagos delante de la tumba; la realización de los rituales; la presencia de la tumba, la montaña o símbolo del Occidente; la presencia de la diosa de Occidente;
- el difunto ante la tumba; el ocultamiento del sol; la presencia de los padres; el recorrido en la barca nocturna; la presencia del sol u Osiris en el Inframundo, la acción de la luz; la derrota del enemigo; la superación de la muerte; el júbilo de los habitantes del Inframundo; la adoración al sol poniente, Osiris y dioses funerarios (Hathor, reyes divinizados);
- la presencia del difunto ante Osiris y los dioses funerarios en su Casa; el juicio ante el tribunal divino; la superación de las puertas; los Campos de Iaru;
- el nacimiento del sol, la aparición en el cielo; el recorrido en la barca diurna; la provisión de luz; la alegría de los habitantes; el triunfo sobre el enemigo, la adoración al sol naciente/Amón-Ra.

A partir de estas secuencias de motivos que identificamos nos enfocamos en los casos ‘modelo’ de las tumbas de Nebamón e Ipuky y de Ramose, en perspectiva comparativa con los otros dos monumentos, las tumbas de Kheruef y Parennefer. Su análisis e interpretación siguiendo el modelo de circulación del espacio permite comprender la configuración simbólica y espacial de las **imágenes** del viaje solar en su contexto histórico.

La delimitación y definición de los espacios resulta relevante por cuanto la aplicabilidad del modelo interpretativo deriva de una identificación primero de los

espacios de cada tumba y segundo de un establecimiento de correspondencias temáticas.

Asimismo, de acuerdo a lo que señalado anteriormente, la orientación axial que teóricamente tenían las tumbas era de este a oeste, y aunque esta dirección ideal del eje no se cumpla en todos los monumentos que consideramos, para nuestro análisis asumimos que el ingreso en todas las tumbas corresponde al este y su extremo opuesto al oeste.

1.2. La interpretación de las imágenes a partir de la circulación este-oeste en los monumentos funerarios

La tumba de los escultores Nebamón e Ipuky presenta un patio como zona de aproximación que delimita el espacio profano exterior y el sagrado interior, el cual conduce al área de acceso definida por la fachada con la abertura de la puerta de entrada en el centro. Simbólicamente la dirección principal dominante es necesariamente este-oeste, por lo que el principio de circulación sigue ese eje central que va desde el ingreso a través de los diferentes espacios interiores hasta la capilla.

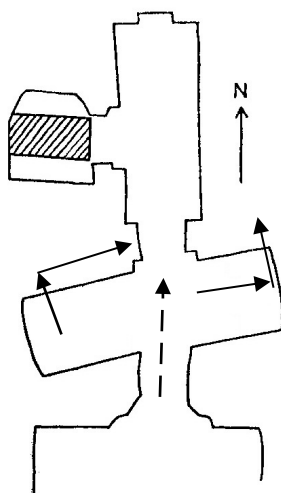


Fig. 65: Esquema de circulación este-oeste en TT181

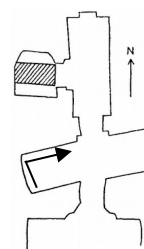
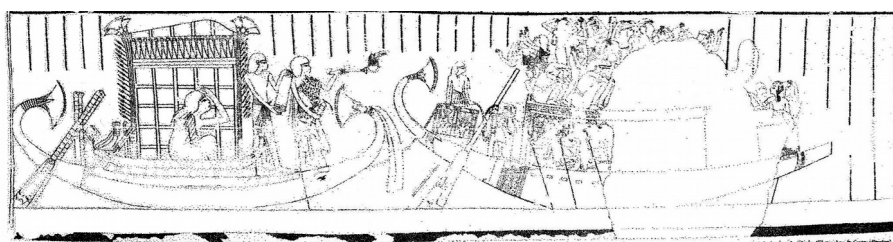
Superado el pasaje exterior, el circuito de circulación ideal de TT181 se inicia en la sala transversal, en el ala izquierda de la tumba, específicamente en las escenas presentes en la pared oeste y norte (lado oeste) dada la continuidad temática evidenciada entre ambas.

Desde nuestra perspectiva, deben ser 'leídas' de abajo-arriba ya que el proceso de transfiguración se inicia con el cruce del río en barca, motivo evocado en el registro inferior de ambas paredes (Fig. 66). En ellas se observa un conjunto de cuatro barcas,

la última de las cuales, *neshmet*, lleva el catafalco con el sarcófago en su interior. El destino de estas embarcaciones es la orilla oeste del Nilo, en la cual continúa el desarrollo del motivo del cortejo fúnebre y de las mujeres que se lamentan y que esperan la llegada del difunto. Esto se confirma por la representación de la tumba al final del registro, evocando que en su interior se dispondrán los bienes transportados, además de la momia.

El trayecto por agua de las barcas muestra parte de la escena de la procesión, en la cual el difunto es trasladado desde la ciudad en el este al lado oeste, cruzando el río para dirigirse hacia la necrópolis. La barca funeraria es acompañada por el cortejo en un clima de luto que marca la pérdida terrenal de la persona cuya evocación se hace. Las escenas y los textos se refieren⁸⁷ por un lado, a la interrupción de la vida de los propietarios y, por otro a la consecución de un buen lugar para el entierro, con todas las provisiones necesarias. La imprescindible presencia del cortejo funerario que asiste y despide al difunto es evidente. Las lamentaciones del hermano de Ipuky "Tú estás atado al Occidente" (Davies 1925: 50) expresan con claridad la situación irremediable creada por la muerte y el destino del difunto en la necrópolis de Tebas occidental. La tensión emocional que la epigrafía documenta ha permitido a Barthelmess plantear (1992: 24) que el viaje al Occidente se nutre de realismo en la segunda mitad de la dinastía XVIII, en un proceso que se evidencia en ésta y otras tumbas tebanas.

Este primer tramo del trayecto en TT181 debe considerarse también desde la dimensión mítica. El traslado y cruce del río por el difunto se realiza en una barca sagrada en la cual viaja el dios Osiris, el sol nocturno. Existe así una identificación del difunto con el dios sol en su viaje durante el atardecer. Esta participación en el periplo solar implica cierta posibilidad de desempeño de roles más activos por parte del séquito que lo acompaña que por el propio dios. La divinidad solar se encuentra en un momento de transición, igual que el difunto, por lo que ambos necesitan de la acción directa de su esfera personal y del cortejo para superar los peligros que lo acechan en el Inframundo. La correspondencia entre la situación de luto que comprende la muerte de los funcionarios junto con el desplazamiento del cortejo hacia la zona occidental y el momento de ocultamiento del sol en la noche es evidente.



⁸⁷ Ver págs. 112-113.

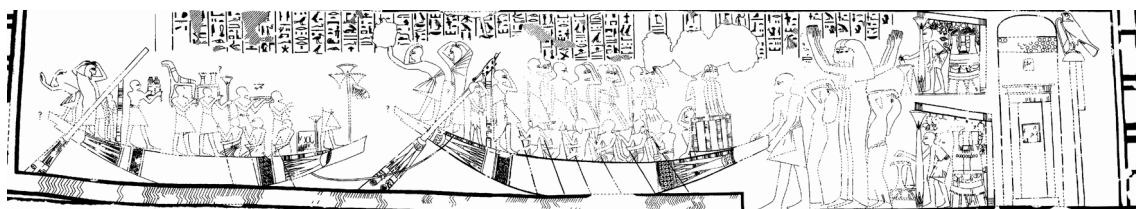


Fig. 66: Transición del este al oeste en TT181 (detalles Davies 1925: pls. XXIV y XIX)

El conjunto de los motivos presentes en el trayecto por agua de la procesión (cruce del río del cortejo en barcas, el traslado del ajuar y el desembarco en la zona occidental hacia la tumba) se entiende entonces espacial y simbólicamente como la imagen de la transición del este al Oeste, el momento en que se atraviesa el río hacia la ribera occidental, de la misma forma que el sol traspone el horizonte occidental del cielo para dirigirse hacia las puertas del Más Allá. Esto corresponde al momento de la puesta del sol y de la muerte del hombre, que es a la vez el comienzo del camino en el que la divinidad y el difunto deberán afrontar numerosos peligros. Esta imagen se constituye, en particular en el caso del difunto, en la presencia de una ausencia⁸⁸ ya que la muerte no es explícita en las escenas pero su contenido la hace presente, muestra esa ausencia. La transición queda evidenciada en el desembarco para aproximarse a la tumba cuya forma abovedada está asociada al oeste por la presencia del estandarte de Occidente en ella.

La imagen global del arribo a Occidente en este monumento confirma que en el programa decorativo de las tumbas egipcias no existe una continuidad lineal absoluta del evento (comienzo, desarrollo, desenlace), sino que diferentes secuencias o repeticiones de motivos conectan las etapas de un proceso.

La aplicación del modelo de circulación permite identificar la dinámica de los motivos en las escenas y sus vinculaciones, que *a priori* no se corresponde necesariamente con la mirada arquitectónica únicamente. Para su comprensión debemos enfatizar la continuidad entre las dos paredes y la utilización de un eje vertical (abajo-arriba) que ordena el contenido de ambas y articula los cuatro registros.

La llegada a la orilla occidental del río se encuentra estrechamente relacionada con el trayecto por tierra y se desarrolla en los registros medio y superior de forma paralela y complementaria⁸⁹, a través de cuatro motivos centrales (Fig. 67): el traslado de los productos que forman el ajuar funerario (con servidores que colocan y ordenan las provisiones en las tiendas y mesas dispuestas en el patio de la tumba); el cortejo fúnebre formado especialmente de mujeres dolientes; la presencia de ambos

⁸⁸ En correspondencia con el concepto de imagen como presencia de una ausencia formulado por Belting (1991).

⁸⁹ Seguimos a Davies en su planteo de una duplicación de la escena en los subregistros superiores que, reproducen una secuencia semejante, dado que son dos los propietarios de la tumba (1925: 43-44).

sarcófagos (o momias) y la realización de los rituales y las ofrendas delante de la tumba.

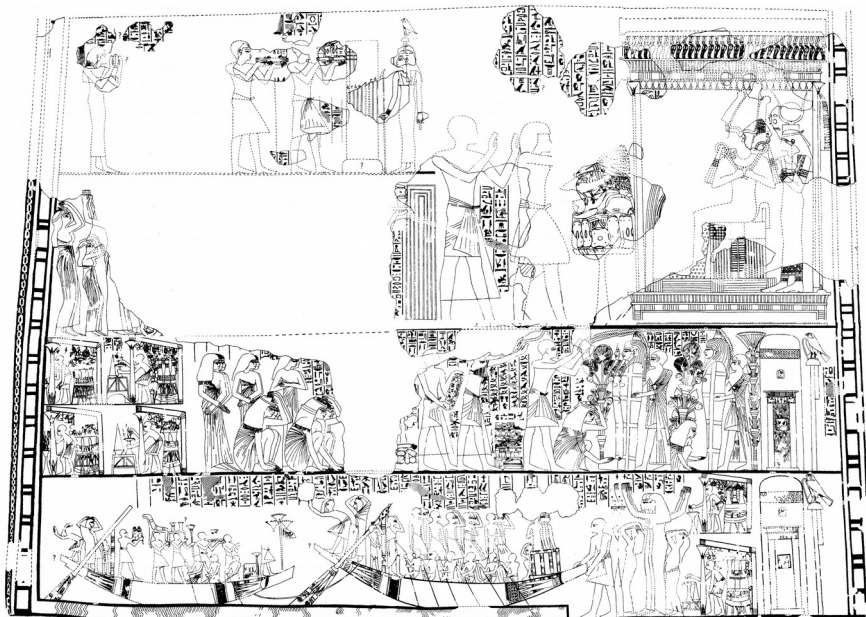


Fig. 67: El arribo e ingreso a Occidente en TT181 (Davies 1925: pl. XIX)

Estos motivos se complementan y profundizan en los dos registros superiores de ambas paredes, con el traslado del catafalco por tierra en la barca *neshmet* (sobre un trineo arrastrado por bueyes) y el cortejo que configuran el recorrido por tierra para culminar con la erección de las momias ante la tumba, evocada en los dos casos por la falsa puerta y la presencia de la diosa de Occidente detrás. Como fuera señalado por Davies, la organización de los elementos que forman la escena de la procesión estará presente en la configuración de esta temática en época ramésida (1925: 39-40), lo que remarca la singularidad de esta tumba en relación a su época.

En el caso de la tumba de Ramose (TT55) esta imagen se desarrolla en la pared sur de la sala hipóstila (Davies 1925: pls. XXIII- XXVII) por lo que se mantiene la ubicación en el sector izquierdo del monumento⁹⁰. Sin embargo es importante destacar que el trayecto por agua y la imagen que simboliza el pasaje del este al oeste al cruzar el río no está presente en esta tumba. Hemos reconocido ya como motivos centrales el traslado de los dos catafalcos en trineo, acompañados de las diosas Isis y Neftis, y del *tekenw*, componente que no formaba parte del motivo en TT181. Los grupos de hombres que los conducen, los que purifican el camino, así como la presencia numérica de hombres 'comunes' en actitud de dolor y los que expresan la alegría que se produce en el cielo, en la tierra y en Inframundo para el difunto (Davies 1925: 23)

⁹⁰ Es interesante destacar que con esa disposición en el plano bidimensional se replicó el entierro que efectivamente se desarrollaría en la tumba, coincidiendo la representación de la tumba con el acceso al sepulcro. De esta cuestión nos ocupamos abajo.

completan el cortejo fúnebre, junto con el traslado del mobiliario y las ofrendas que forman la dotación funeraria. En forma paralela los motivos sintetizan la concepción egipcia de la transición, al mostrar el 'corte' espacio-temporal 'terrenal' del difunto y de sus actividades cotidianas para integrarse a otra dinámica también espacio-temporal diferente pero con aspectos materiales y simbólicos demandados igual que en la tierra.

Otro motivo relevante es el desarrollo de los rituales de Apertura de la Boca sobre el sarcófago del difunto por el sacerdote *sem* y la presencia de la viuda cuyas lágrimas revelan un elemento de purificación. La culminación de estas acciones se sitúa en ambos registros delante de las tumbas, representadas con dos formas diferentes e identificadas como las puertas que permiten el acceso al nuevo mundo. Todos estos motivos conforman así la imagen completa del arribo al Occidente. Adquiere significación particular la integración de ambas secuencias ante la diosa de Occidente sobre el signo de la tierra que por su textura y color rosado simboliza la montaña occidental, región a la que llega la comitiva (Fig. 68).

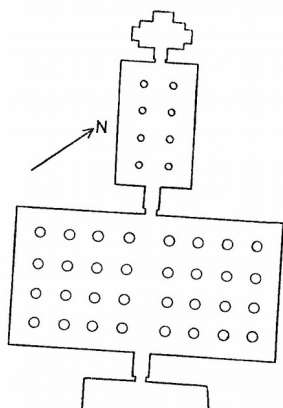
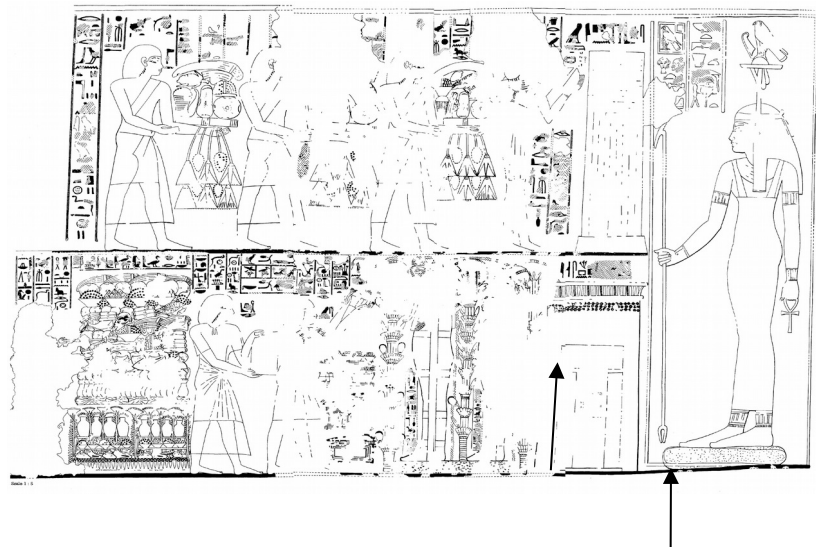


Fig. 68: El arribo a Occidente (Davies 1941: pl. XXIII-XXIV) y esquema de circulación este-oeste en TT55

En ambas tumbas la imagen del arribo al Occidente denota una dimensión fáctica en tanto diferentes grupos de personas acompañan al difunto a su sepulcro, las palabras de dolor tienen como objetivo expresar la despedida del mundo terrenal y las ceremonias que se efectúan tienen como fundamento crear las condiciones propicias para una nueva vida, donde son necesarios la protección y los bienes de sustento. Estas ideas pueden comprenderse si consideramos el conjuro 1 del Libro de los Muertos, cuyo texto integra recitaciones que deben realizarse para propiciar que “el difunto salga a luz del día, para ir y venir del dominio del dios (Osiris) y para el día del entierro”, momento de vital importancia ya que el texto se refiere a la ayuda que brinda para que el féretro sea considerado en el Inframundo y pueda descansar en Occidente (Faulkner 1998: pls. 5 y 6). Por un lado, el variado cortejo fúnebre remarca la participación social de la comunidad, de los compañeros del difunto y de su entorno familiar más cercano (su esposa, su madre y/o sus hijos), quienes hacen posible la realización del enterramiento como garantía de la vida futura. Las acciones del grupo familiar tienden a compensar el aislamiento y la inactividad provocados por la muerte. De forma complementaria, los rituales de purificación y de Apertura de la Boca realizados sobre las momias ofician como rituales de pasaje, ya que unen y activan el cuerpo momificado para superar la desmembración que significa la muerte en los términos de Assmann (2005b).

En analogía con el viaje solar, el trayecto iniciado por tierra implica haber amarrado las barcas como el sol, finalizar el ciclo diario de la vida para iniciar así el descenso en el Bello Occidente⁹¹. La barca del dios es conducida y arrastrada por los *bau* occidentales ya que la divinidad se encuentra en estado de inmovilidad, tal como lo expresa la primera hora del Libro del *Amduat* (Hornung 1999b: 34-37). En este punto la concepción del viaje solar integra el mito osiriano y el dios es también modelo de difunto. Por esto, las acciones de la constelación de dioses adquieren importancia en estos eventos del viaje nocturno. En particular Isis y Neftis, quienes como prototipos de plañideras protegen la barca y apartan al enemigo con su llanto y su magia, hacen posible el arribo al Occidente y la superación de esta primera transición espacial. El difunto se identifica con Ra y con Osiris en tanto forma nocturna del sol. Esta síntesis e integración divina es la que vemos replicada iconográficamente en el programa decorativo de las tumbas que estudiamos.

La llegada al Occidente, en conexión con el motivo de los rituales sobre las momias, se plantea iconográficamente a través de la figura de la tumba, cuya representación es variada pero recurrente en los dos monumentos que analizamos y

⁹¹ Descenso que inmediatamente conlleva ascenso recreando un ciclo cósmico fundante.

se encuentra estrechamente relacionada con espacios materiales y simbólicos específicos. En este sentido es necesario analizar una nueva imagen que es la del ingreso al Occidente. La momia, el difunto, el dios sol se introducen en tres espacios diferentes pero asociados en la concepción funeraria egipcia: la tumba, la montaña y el Occidente.

La tumba constituye el espacio material de enterramiento y hemos visto que es representada en TT181 en dos registros, por medio de la síntesis de elementos de la fachada (la puerta, los conos), a cuya localización remite el símbolo del Occidente. En el registro superior la falsa puerta sobre el signo de la tierra simboliza la tumba asociada a la montaña tebana. En el caso de TT55 la tumba toma la forma de la fachada con cornisa y de la falsa puerta también sobre el signo de la tierra. A pesar de las diferencias estilísticas registradas en TT181 y TT55, se mantienen las dos posibilidades de graficación del espacio material de la tumba: como estela falsa puerta y como fachada. La denominación de cada una de éstas como 'primera puerta del Inframundo' y 'capilla pura del Occidente' respectivamente en la tumba de Ramose nos permite no sólo sostener su correspondencia con las de la tumba de Nebamón e Ipuky, sino también asociarlas a los espacios simbólicos a los cuales se ingresa: el Inframundo como nuevo mundo que permite el contacto con el mundo terrenal y cuya significación se comprende por su asociación con la falsa puerta, y el Occidente como un espacio de acceso limitado para la realización de los rituales para el difunto asociado a la capilla⁹². Por último, la presencia de la diosa de Occidente como señora de esa región, de modo especial en Tebas, conecta los tres espacios antes señalados del Occidente, la montaña y la tumba a los que el difunto y el sol ingresan.

Las dos imágenes interpretadas, de arribo e ingreso, están vinculadas con la imagen de recepción, plasmada en ambos monumentos en la presencia de la diosa de Occidente ubicada detrás de la tumba, ante quien los difuntos presentan sus ofrendas. Esta imagen evoca la acción de acompañamiento de los dioses hacia los difuntos para su ingreso al Más Allá y esto puede entenderse al considerar que el sol es recibido por su madre Nut en el Occidente al descender en la noche.

Este motivo está presente en las tumbas reales, en las que se registran las escenas en los cielorrascos en las que el disco solar es tragado por la diosa Nut representada como figura antropomórfica (Lesko 1991: 118). También son numerosas las representaciones en las que el rey difunto se encuentra y es abrazado por la diosa Hathor como diosa de Occidente o diosa cielo, como en el caso de la tumba de Amenhotep III⁹³. Refai ha mostrado que la diosa de Occidente posee las funciones de protección, recepción y regeneración (1996), igual que la propia tumba y la montaña

⁹² Ver la lectura de Davies (1941: 22) en pág. 124.

⁹³ Ver la descripción de la cámara funeraria de Amenhotep III en Richter (2008: 97-101).

tebana. La imagen contiene de este modo dos significados específicos. Por un lado ofrece la bienvenida y la protección al difunto en el nuevo mundo, al que debe integrarse después de la muerte para contrarrestar así el aislamiento social (Assmann 2005b). Por otra parte, en tanto la diosa de Occidente es diosa madre, como Nut y Hathor, la recepción evoca también el retorno del difunto y del sol al vientre materno del cual renacerá en la mañana. La constelación de dioses, en este caso representada por la diosa de Occidente, pero también por Isis y Neftis durante el arribo, hace posible con su accionar directo el movimiento del sol y la integración del difunto. Destacamos entonces que la fuerte presencia de la constelación de dioses en estas imágenes se corresponde con la fase del atardecer y la noche en la Teología Solar Tradicional y no se evidencia la restricción de su participación que es característica de la Nueva Teología Solar.

Las imágenes de arribo e ingreso al Occidente expresan material y conceptualmente el pasaje del mundo de los vivos al mundo inferior luego de la muerte, en analogía con los espacios del este y del oeste, y evocan el momento de la transición desde el atardecer a la noche durante el viaje solar. En este sentido, la recepción de los difuntos por la diosa y el ingreso a la tumba no sólo delimitan una frontera entre los espacios orientales y occidentales sino que permiten la continuación del movimiento hacia otros espacios.

Las ideas de umbral e ingreso se acentúan en TT181 con la escena final del registro superior de la pared norte (lado oeste), cuya localización y mayor tamaño revelan su importancia. El ingreso a la tumba posibilita el pasaje hacia otro espacio, en este caso expresado por la ofrenda de los difuntos a Osiris y a la diosa Isis. Este ritual permite el acceso a la divinidad en su kiosco, en su Casa, como una de las expresiones del proceso de superación de la muerte hacia la vida eterna junto a los dioses. El conjuro 30B del Libro de los Muertos tiene como función 'no permitir oposición al corazón del difunto en el dominio del Dios' y la viñeta que acompaña el pesaje del corazón muestra la adoración del difunto a Osiris en su kiosco acompañado en este caso por Isis y Neftis (Faulkner 1998: pl. 4). Esta situación fundamenta la efectiva transición al mundo de los dioses y este motivo forma parte de la imagen de la estancia en el Más Allá, que la justificación ante Osiris entronizado asegura.

La continuidad de esta temática en TT181, siguiendo el movimiento de circulación en el espacio de la sala, se articula por medio de la escena ubicada a la izquierda de la pared sur, del lado este. En ella Nebamón adora a los reyes divinizados, Amenhotep I y Ahmes Nefertary, como receptores y protectores en el ingreso a la necrópolis. La representación de la pared este se asocia a la antes considerada y en ella observamos en el registro superior la adoración a Osiris y a los hijos de Horus por Nebamón, así como su declaración de haber actuado

correctamente (Fig. 69). Algunos fragmentos del texto tales como: “[Yo no tengo] falsedad; no soy, ni he sido, insolente. Yo no he transgredido (...)” (Davies 1925: 34-35) constituyen una versión simplificada del conjuro 125 del Libro de los Muertos. Así, superado el ingreso a la necrópolis, la imagen de la estancia en el Más Allá se desarrolla de nuevo mediante el motivo del juicio ante Osiris y la confesión negativa, que evoca la transformación del difunto en “justificado” y el goce de la eternidad junto a los dioses. Y así como el difunto adora a las divinidades funerarias, en el registro inferior la doble escena de ofrenda a los padres tanto de Ipuky como de Nebamón también se conecta con la recepción de los progenitores a la manera de los dioses, haciendo posible su incorporación al nuevo mundo y su reintegración al plano social.

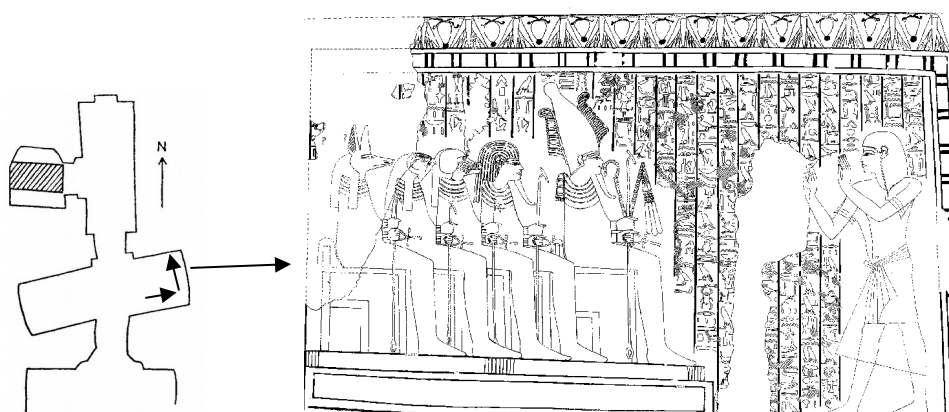


Fig. 69: Estancia en el Mas Allá en TT181 (Davies 1925: pl. XV)

Es interesante la forma en que se plasmaron en la tumba de Ramose la transición y la continuidad entre las imágenes del arribo, recepción e ingreso en el Occidente con la estancia en el Más Allá y el ingreso a la cámara funeraria, ubicada en el extremo sudoeste de la sala (Fig. 70). La presencia de la diosa de Occidente marca la bienvenida al Inframundo ofrecida al difunto y el ingreso a la tumba concreta el pasaje definitivo al mundo de los muertos. Inmediatamente después, la pareja de propietarios adora a Osiris, Isis y Horus como expresión de la estancia en la Casa de Osiris y su justificación. Remarcamos que en la adoración al dios el difunto expresa que su acciones a favor del rey (en correspondencia con lo que éste ordenó) durante su función han sido correctas y esto genera la alegría de los dioses, que le permiten estar ante ellos en el Más Allá (Davies 1941: 21).

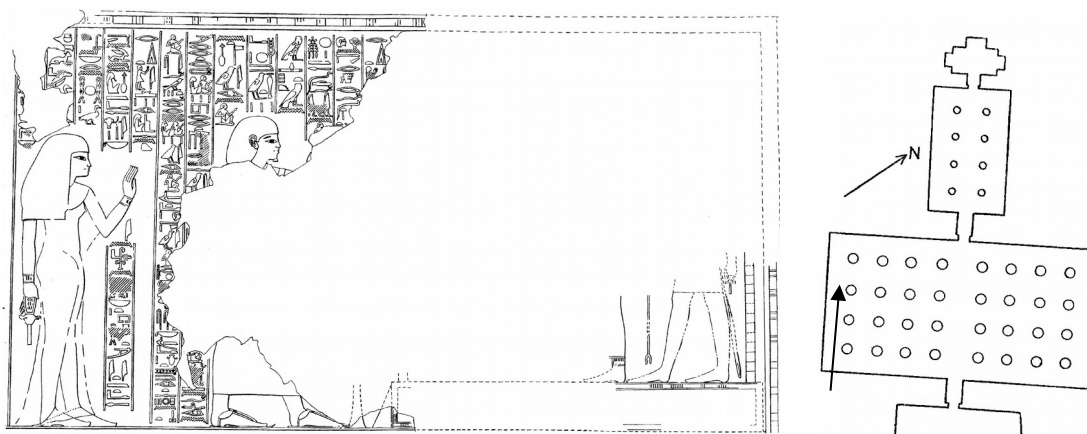


Fig. 70: Estancia en el Más Allá en TT55 (Davies 1941: pl. XXII)

En forma complementaria, en el registro inferior Ramose atraviesa las cuatro puertas como parte de las pruebas y obstáculos que el difunto debe superar en su recorrido por el Inframundo. En el Libro de los Muertos se destaca el conjuro 146, que tiene por objeto permitir al difunto conocer los nombres de los veintiún portales que conducen a la Casa de Osiris (Faulkner 1998: 121), por lo que existe conexión entre el ingreso al Inframundo y las acciones del difunto en ese espacio que dan cuenta de su vida eterna.

En esta tumba la decoración y los espacios arquitectónicos se integraron, ya que la temática del arribo y la recepción del difunto en el otro mundo permiten su ingreso en este caso a la cámara funeraria, como expresión del Inframundo. El nexo entre las imágenes y la arquitectura opera así como umbral entre dos espacios. De este modo, el circuito de circulación este-oeste se traslada a un movimiento de arriba-abajo y esto dinamiza las prácticas desarrolladas allí.

La imagen conjunta de la estancia en el Más Allá en ambos monumentos integra una concepción múltiple de este espacio en tanto puede significar la vida placentera en el mundo de los dioses y junto a Osiris y también los peligros y dificultades del Inframundo. En este sentido la conexión con el viaje solar es clara por la situación de peligro que el dios debe afrontar durante las horas de la noche, porque el encuentro con Osiris implica que ya se ha verificado la reconstitución física del cuerpo, la unión de las fuerzas de regeneración y la superación de la muerte, pero también por la consecución de la derrota de su enemigo Apofis, en correspondencia con los sucesos de la quinta, sexta y séptima hora del Libro del *Amduat*. La identificación del difunto con Osiris garantiza el disfrute de la vida eterna en el Inframundo y la posibilidad de reintegración en la sociedad de los vivos. A la manera de las tumbas reales en cuyas cámaras funerarias el desarrollo del Libro del *Amduat* se dispuso en correspondencia con la arquitectura (Richter 2008), la integración entre las imágenes del viaje del sol, con quien se identifica el difunto, y los recorridos por los espacios arquitectónicos del

monumento, el ingreso a la cámara evoca la unión entre el *ba* del sol y el cuerpo del sol (Osiris) durante el viaje nocturno por el Inframundo, motivo que no está explícitamente desarrollado ni en los textos ni en las escenas analizadas pero que se desprende a partir de la inclusión de la dinámica espacial en nuestra interpretación.

Como complemento, el movimiento del viaje solar se expresa en el programa decorativo desde su concepción cíclica. Las fases del día y de la noche son claras a partir de la circulación mítica este-oeste. Sin embargo, esta circulación se presenta también de oeste-este al integrar espacios y tiempos que hacen posible la transición cíclica entre ambas fases.

1.3. La interpretación de las imágenes a partir de la circulación oeste-este

A partir del cambio de dirección del circuito de circulación en TT181, desde el norte hacia el sur, es decir desde adentro hacia afuera, el punto focal de observación se ubica en las paredes sur de la sala, a ambos lados de la puerta de ingreso. El en lado oriental de la pared sur centramos nuestro análisis en las adoraciones y ofrendas hacia Amenhotep I y su madre Ahmes Nefertary, y también hacia la diosa Hathor. Los reyes divinizados fueron considerados protectores de la necrópolis, que es la montaña occidental tebana en sentido amplio, y la diosa Hathor no sólo es madre e hija de Ra, sino que en conexión con la montaña se identifica con el proceso de regeneración, como el útero materno, el lugar que recibe al difunto. Por lo tanto, los rituales de ofrenda y adoración a los reyes y a Hathor están en estrecha relación por una parte con las imágenes de recepción e ingreso del difunto en el Occidente, verificado físicamente en la necrópolis, de la misma manera que el sol es recibido al iniciar el viaje nocturno y con la acción protectora de los reyes y la diosa en el momento crítico de la transición e ingreso al nuevo mundo en concordancia con el tiempo del atardecer y la noche. Por la otra con la posibilidad de regeneración de las fuerzas vitales para renacer cada mañana como el sol del cuerpo de su madre y de recepción de las ofrendas y provisiones, como alimentos eternos, que los mismos reyes otorgan al difunto⁹⁴.

⁹⁴ Ver la inscripción en pág. 115.

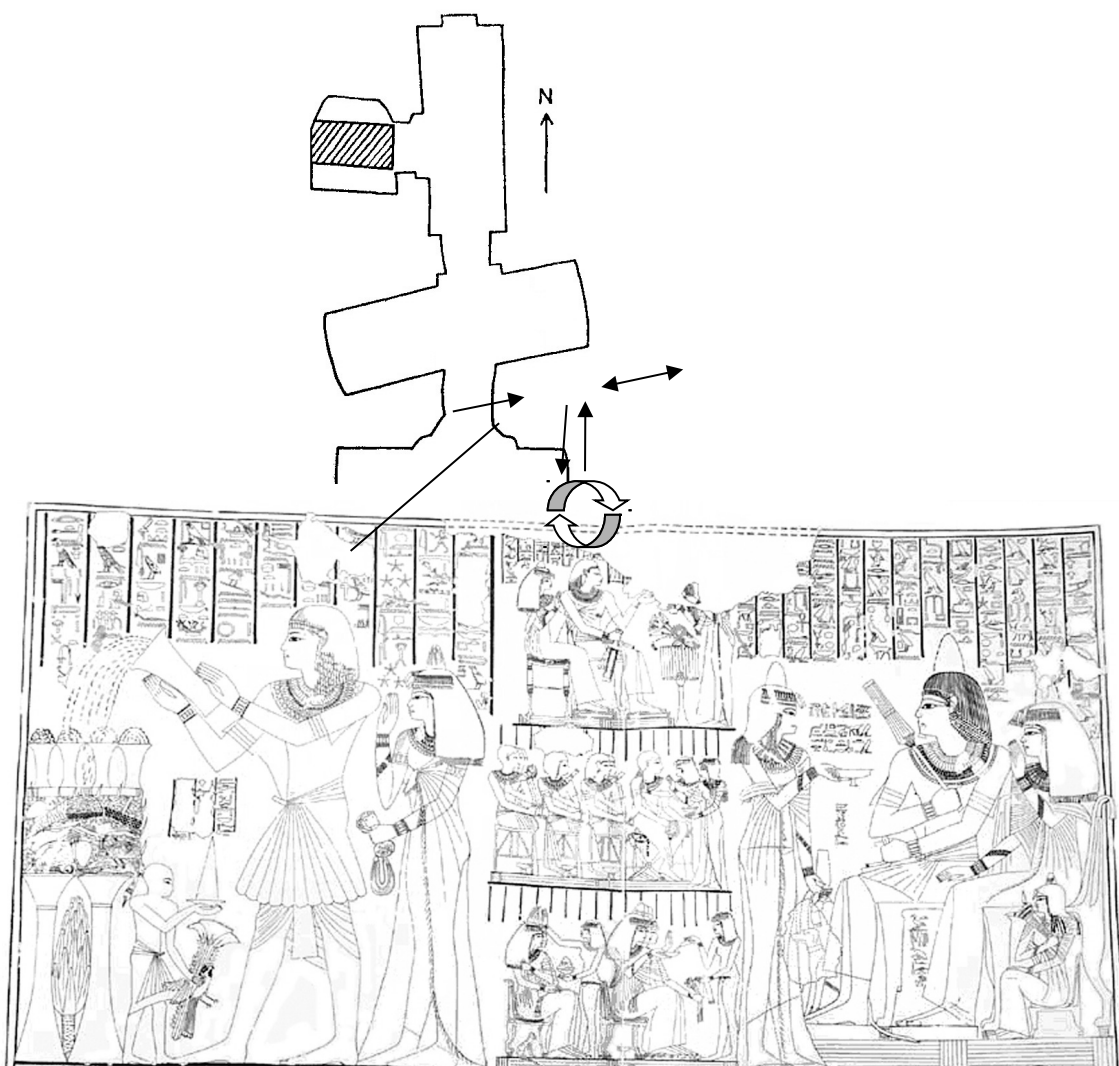


Fig. 71: Circulación oeste-este. Pared sur, lado oeste (Davies 1925: pl. V)

En correspondencia con esta temática, del lado oeste esa pared (Fig. 71) la adoración al sol se orienta hacia la manifestación de la divinidad, la luz que ingresa por la puerta de la tumba e inunda la sala cada mañana⁹⁵. El ritual representado expone así la imagen del renacimiento del dios y posibilita la participación e integración del difunto en el viaje durante del día y por lo tanto en el circuito diario del sol. Las imágenes a los lados del pasaje, la recepción e ingreso al oeste y el renacimiento del sol en el este, son complementarias del ciclo solar completo de la noche y la mañana y juntas garantizan la regeneración como vida eterna.

La noción de circuito -donde el fin de la fase nocturna significa el inicio de la diurna- adquiere relevancia en los motivos desarrollados en las paredes del pasaje exterior, proponiéndose un movimiento de diferente dirección de lectura a uno y otro lado en continuidad con las imágenes del vestíbulo arriba interpretadas. En el lado

⁹⁵ Los grandes holocaustos y las guirlandas de flores evocan también la repetición anual de los ritos que propiciaban la regeneración de la vida en la necrópolis durante la Bella Fiesta del Valle y esto a la vez resulta indicativo de la integración social del difunto luego de su muerte.

oeste Ipuky y su esposa, saliendo de la tumba, adoran al sol naciente que atraviesa el cielo. En el lado este Ipuky ingresa a la tumba desde el templo y su acción es enfatizada por el texto jeroglífico, que expresa el favor otorgado al difunto por su colaboración con el dios: “Entrar al lugar de eternidad (la tumba) al volver del templo y disfrutar de protección en su vida luego de la muerte” (Davies 1925: 28).

Los motivos del pasaje exterior conforman en el lado izquierdo las imágenes del renacimiento en el amanecer y el recorrido de sol durante el día y en el lado derecho del arribo e ingreso a la tumba en el atardecer. De esta forma, planteamos la existencia de continuidad y complementariedad entre las imágenes de arribo e ingreso en el Occidente y las imágenes de renacimiento del sol, respectivamente como expresiones del inicio de la fase nocturna y de la fase diaria del viaje. La dimensión humana se integra entonces en la idea de eternidad cíclica que la salida del difunto cada día y su regreso a la tumba cada noche posibilitan, de la misma forma que lo hace el sol desde el este y en el oeste (Fig. 71).

Esta temática es central en la mayoría de los conjuros del Libro de los Muertos y se enfatiza si consideramos que el nombre egipcio del *corpus* es “Libro para salir al día”. Es interesante destacar la presencia en el inicio de la recensión tebana del libro de dos adoraciones, la primera dirigida a Ra y la segunda a Osiris, acompañadas de sendas viñetas, que garantizan así por la eternidad la salida y el retorno del difunto del Inframundo, en correspondencia con las escenas del primer pasaje de acceso en las tumbas privadas (Catania 2011).

La circulación oeste-este en la tumba de Ramose se desarrolla por un lado a través de los motivos expuestos en la pared norte del segundo pasaje, el lado norte de la pared este del vestíbulo y la pared norte del primer pasaje, y lo mismo del lado sur. Por el otro, en cada uno de esos tres espacios se reconoce una complementariedad del movimiento planteado sobre ambos lados.

En la pared norte del segundo pasaje el difunto adora a Osiris y los dioses del Más Allá en el ingreso a la zona más interna del monumento. Algunos fragmentos de la inscripción nos interesa analizar:

“Palabras dichas por Ramose: ‘Yo hice que lo que era aprobado por el rey durante mi tiempo (de desempeño como funcionario), para jamás minimizar la sustancia de aquello que lo regocija, no cometí ninguna ofensa contra la gente y por ello puedo descansar en mi sepulcro en la tierra sagrada del oeste de Tebas’.

Palabras dichas por Ramose: ‘¡Oh todos los dioses de Djjet y el consejo divino de la tierra sagrada (de la necrópolis)! Me presento ante el señor de la eternidad como quien lo adora y ofrece su homenaje. Permíteme tener un amplio lugar para recibir las ofrendas por parte de quienes están entre tus seguidores (...)’ (Davies 1941: 38).

El estilo de la declaración explicita su buen desempeño al servicio del rey, lo que motiva el otorgamiento de la morada eterna y la integración al mundo de los dioses para recibir las ofrendas, en correspondencia con la ya analizada adoración a Osiris de la pared sur de la sala. En relación con esto, el ritual de ofrenda a Amón-Ra, Anubis y Hathor registrado en la pared este, lado norte, es realizado por el difunto y su esposa a los dioses que también permiten el disfrute de la tumba.

El tema se vincula con el motivo de la presencia del difunto ante el monumento desarrollado en la pared norte del primer pasaje, en el cual Ramose se dirige hacia el interior y en cuyas inscripciones se hace referencia a los cargos ocupados y a la posibilidad de ingresar en la vida eterna en base a su posición o a las acciones que llevó a cabo en la vida terrenal. La imagen del ingreso al Occidente y la tumba durante la noche y de la estancia en el Mas Allá junto a los dioses se evidencia en los motivos de adoración desarrollados en los tres espacios siguiendo la línea de continuidad del lado derecho del monumento.

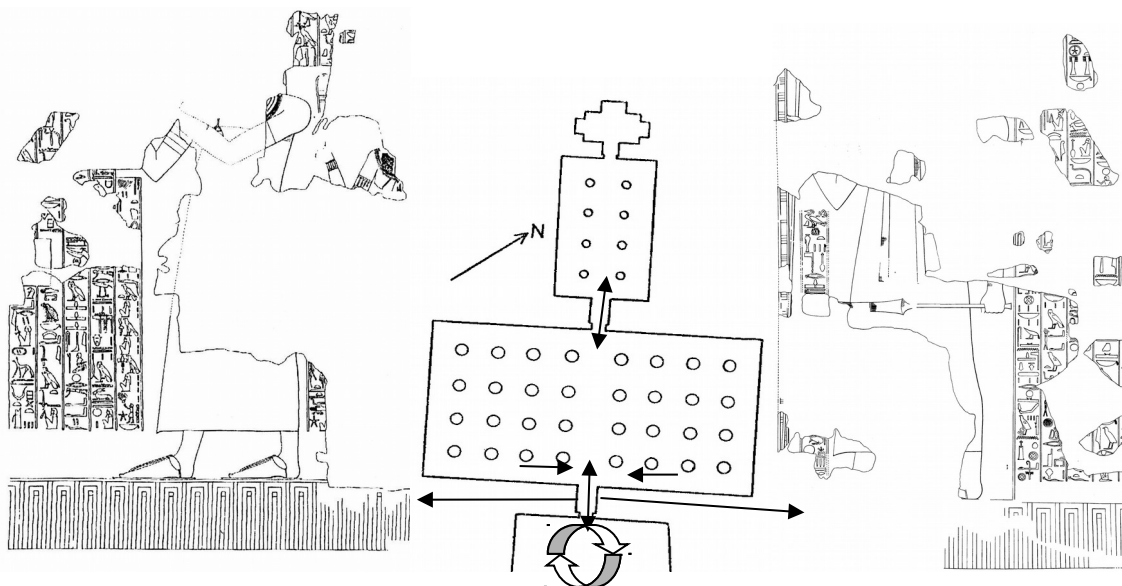


Fig. 72: Circulación oeste-este en la tumba de Ramose y adoraciones en el primer pasaje
(Davies 1941: pls. IV y V)

La pared sur del segundo pasaje comprende la adoración de Ramose y su esposa a Amón-Ra como dios sol en dirección al exterior, exaltando el viaje en la barca por el cielo y el regocijo de los habitantes de la tierra ante la presencia de la divinidad. En continuidad con estos motivos, la ofrenda y adoración a Amón-Ra se repite en el lado sur de la pared este y se mantiene en la pared sur del pasaje exterior para enfatizar dos motivos del viaje del sol: su aparición sobre su madre Nut, el cielo, marcando así el nacimiento del dios y del día; y la derrota del enemigo que permite el recorrido por el cielo, expresada en la frase: “El rebelde está derrocado y sus brazos [cortados]”, fraseología característica de la Teología Solar Tradicional (Assmann 1995:

53). Ante esa acción los dioses de los cuatro puntos cardinales adoran al sol, respondiendo así al triunfo del astro que los favorece. En este sentido, la imagen del renacimiento del sol en la mañana permite la identificación del difunto como parte del séquito del dios al recibir la luz vivificadora expresada en la alegría de todos los seres. La acción de la constelación de dioses está de nuevo presente y este conjunto de motivos configura así el desarrollo de los eventos propios de la imagen del recorrido diurno del sol.

Las dos adoraciones de la pared este (lado norte y sur) de la sala hipóstila, tienen su correlato en el espacio material del pasaje exterior, evocativo del ingreso y la salida de la tumba así como del paso entre ambos mundos (Fig. 72). La complementariedad de las adoraciones del primer pasaje es recurrente en todas las tumbas que analizamos, pero se destaca su frecuencia en los tres espacios en la tumba de Ramose, en la que se configura con componentes particulares. A partir de lo analizado podemos afirmar que en este caso las adoraciones de Ramose son el medio a través del cual el funcionario se integra a la esfera divina, se identifica como ritualista con la divinidad y, al mismo tiempo, honra su propio accionar en la vida terrenal en favor del faraón, que lo hizo merecedor de su morada para la eternidad y de un destino póstumo propicio. La acción se convierte de este modo en el ritual que posibilita a Ramose, y gracias a él a su mujer Merytpah, celebrar el nacimiento del nuevo día; y por eso se dispone a recibir los rayos del sol que simbolizan el triunfo del dios sol en su viaje nocturno y con ello el del orden y la superación de la muerte y que permite nuevamente iniciar la fase nocturna en su ingreso a la tumba cada noche en un movimiento circular que conecta ambas fases eternamente.

1.4. Los cambios en las imágenes a partir de la circulación este-oeste-este

La tumba de Kheruef presenta una serie de imágenes con componentes nuevos. La circulación se inicia en el lado sur del pasaje exterior que muestra la doble acción de adoración y ofrenda por parte del rey Amenhotep IV (Fig. 73) dedicada a Ra-Harakhty como dios de la mañana y a Amenhotep III y Tiy.

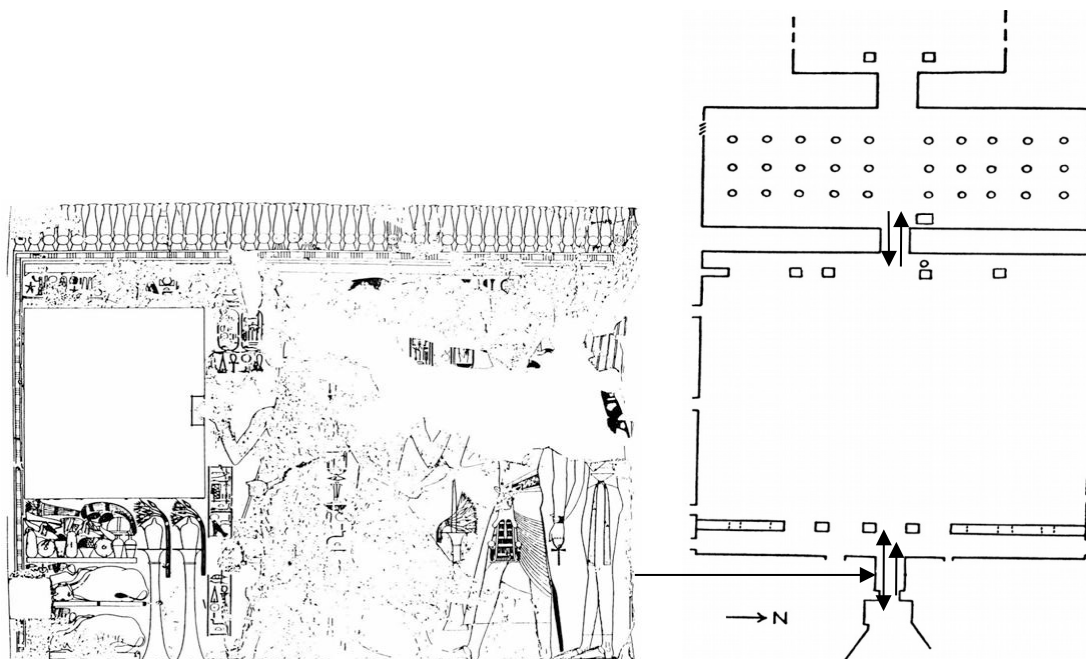


Fig. 73: Circulación oeste-este y este-oeste y adoración de Amenhotep IV, pared sur, primer pasaje de TT192 (Epigraphic Survey 1980: pl. 11)

En el sector oriental de la escena, el texto escrito que perfecciona la expresión iconográfica del ritual del rey destaca la naturaleza de los dioses en sus atribuciones clásicas, combinadas con el carácter luminoso asignado a Amón y el oculto a Ra, que expresa la búsqueda de asimilación de ambos dioses en uno haciendo visible a Amón y misterioso a Ra.

Sin embargo, advertimos además una nueva fraseología al denominar al dios como “madre de madres y padre de padres”⁹⁶, que pone de relieve la característica del dios como creador, pero también como dador de vida y preservador, como padre de todo lo que él ha creado. Esta concepción de la creación continua, donde creación y preservación están unidas y los seres creados dependen de un solo origen es propia de la Nueva Teología Solar que se manifiesta allí (Assmann 1995: 80-87).

La combinación de variados motivos como la aparición en el cielo, la creación y gobierno de la divinidad, el triunfo y orden del cosmos, la acción de iluminar la tierra así como las respuestas de quienes reciben la luz y su poder vivificador, acoplan la fase de la mañana y el mediodía del viaje solar según la Nueva Teología Solar. También se destaca a la divinidad como el más grande, el primogénito, el señor, el primero entre los dioses y su identificación con el disco solar. No obstante, se mantiene la idea del nacimiento propio de la Teología Solar Tradicional, aunque despojado de la presencia de la madre que es sustituida por el Nun, el agua primordial⁹⁷. Las imágenes del renacimiento eterno del sol y del recorrido diurno se

⁹⁶ Texto n°3, pág. 131.

⁹⁷ Textos n° 3 y 4, págs. 131-132.

manifiestan en esta adoración ritual que integra al rey, como figura central, en el circuito diario del sol.

La escena en el sector oeste, en dirección al interior de la tumba, ha sido estudiada principalmente para argumentar a favor de una coregencia entre padre e hijo y se ha planteado como problema si Amenhotep III fue representado como rey vivo o deificado luego de muerto. Aún así, desde nuestra perspectiva ésta debe ser entendida como complementaria de la imagen anterior. En el sector este, Amenhotep IV ofrece y adora al sol como Ra, Amón-Ra e incluso se identifica con el rey en su recorrido durante el día, y hacia el oeste adora a la pareja real, motivo que destaca la presencia de los padres, quienes le ofrecen su protección y le dan la bienvenida en el Occidente para conformar la imagen de recepción.

Las imágenes del registro superior evocan el mito cosmogónico en el que se establece el orden creado por el dios sol y en el que el faraón asume su rol de gobernante insertándose en el circuito cósmico. Éste se garantiza con el nacimiento en cada amanecer, así como por la recepción del dios sol por la diosa madre y por el padre. En el caso de la primera, al ingresar en ella en su viaje nocturno, remite al retorno al útero donde se alcanzará la regeneración; por la recepción del padre se simboliza por un lado la continuidad en el cargo, en tanto la realeza implica dos generaciones (Horus-Osiris), la unidad padre-hijo y el reposicionamiento social de ambos, y por otro la unión y transmisión del *ka*⁹⁸. Las vinculaciones generacionales de esta imagen de recepción de sus padres en el sector occidental comprenden así un nivel de significación político-social y un nivel mítico. La adoración permite al rey posicionarse en el orden cósmico como hijo de Ra y obtener la protección de sus progenitores. En este sentido, a pesar que el rey no se presenta como difunto, la centralidad de su figura es comparable al rol otorgado al rey en la regeneración del circuito cósmico en el *Amduat* (Wiebach-Koepke 2007).

En el sector oriental del registro inferior, en estrecha relación con lo antes mencionado, Kheruef, en dirección al exterior, adora al sol naciente (Fig. 74). Luego de la fórmula de adoración a Ra en la mañana continúa un himno organizado como los himnos que aluden a las fases del viaje solar en tres momentos, en correspondencia con las ideas de la Teología Solar Tradicional. La fase de la mañana está expresada en los actos del dios que nace de Nut y aparece en el cielo como rey de la Enéada y garante el orden. Sin embargo, no hay allí una respuesta a esa acción. La actividad de la constelación de dioses que forman la esfera personal del dios es evidente en la adoración al brindar su ayuda al sol. El himno prosigue con la fase del mediodía, al cruzar el cielo en la barca diurna y con ello logra la derrota del enemigo, de acuerdo a

⁹⁸ En su interpretación del significado de la representación de los padres en las tumbas privadas Seyfried considera la constelación de Horus-Osiris y la de Kamutef ya planteadas por Assmann e incorpora la transmisión del *ka* y señala además algunos ejemplos de tumbas reales (1995).

lo expresado en la inscripción: “porque ha llegado la paz al lago de los Dos Lados, desde que el rebelde está caído” (Wente 1980: 38). Esa fraseología expresa el dominio del dios y el establecimiento del orden del cual son beneficiarios los dioses y en respuesta a ello los dioses se alegran y manifiestan su júbilo. Reconocemos en estos eventos las imágenes del renacimiento y del recorrido diurno del sol.



Fig. 74: Adoraciones de Kheruef, lado sur del primer pasaje, registro inferior (Epigraphic Survey 1980: pls. 20 y 19)

El triunfo significa en la dimensión humana la vida eterna y con la plegaria final el orden adquiere un matiz interesante, ya que utiliza una frase de la Nueva Teología Solar: “Yo te adoro mientras tu belleza está ante mi vista y tu luz solar está en mi pecho”. El efecto del sol en su aparición en la tierra es la luz que vivifica y su presencia está en su belleza. Este sol no es sólo el del mito sino que va adquiriendo el carácter de fenómeno cósmico cuya lejanía se equipara a la belleza que llega a los seres que él creó. En este sentido el difunto es un ser que puede observar la luz y la belleza y llenarse con ellas al adorar al dios, no sólo como partícipe del mundo divino sino también en agradecimiento por el disfrute del poder creador de vida: la luz.

También es interesante la importante presencia de la diosa madre Nut en el texto. “[...Tú te levantas] y [bri]llas sobre la espalda de tu madre. [Tú apa]re[ces en gloria como re]y de la [Ené]ada. [Nut te] saluda delante de tu rostro (...) Tu madre Nut te envuelve porque tú estas hecho para surgir de tu lugar de ayer...” (Wente 1980: 38) son frases que señalan el rol de intermediaria y receptora de la diosa que hace posible el nacimiento de su hijo en el amanecer, pero también la recepción de la diosa durante la noche que marca el retorno al útero para su renovación. Así la acción de envolver expresa la recepción, el regreso al lugar de origen y la unión revitalizadora madre-hijo. Esta imagen de recepción y la participación activa de la diosa frente a la pasividad del sol conecta las dos fases del viaje en un movimiento cíclico y tiene su fundamento en la concepción del viaje solar del *Amduat* y es propia de la acción constelativa de la Teología Solar Tradicional.

La contraparte occidental consiste en una adoración de Kheruef en dirección al interior de la tumba, hacia Osiris Wennefer (Epigraphic Survey 1980: pl. 19). Osiris es alabado como señor de eternidad y señor de Maat, señalando su dominio en el Más Allá y desarrollando asimismo la respuesta de los dioses y los habitantes del Más Allá, que se llenan de júbilo ante su rostro y le dan la bienvenida. Además expresa que el complemento de su gobierno es el de su hijo Horus en la tierra. El segundo himno en nombre de Wennefer revela su poder y esplendor sobre dioses, hombres, *akhs* y difuntos. La participación de seres y entidades en la fase nocturna conforman así su esfera personal. Por ello la plegaria final del funcionario tiene como objetivo “identificarse” como un transfigurado, entrar y salir entre los justos y participar de ese mundo divino. La adoración que expresa el dominio de Osiris en el Más Allá, su recorrido en el Inframundo, el saludo de los habitantes a quienes estimula, el triunfo sobre la muerte así como el proceso de justificación al cual se incorpora el difunto conforman la imagen de la estancia en el Mas Allá, en el Occidente y la fase nocturna del viaje solar. En conjunto, las adoraciones del registro inferior enfatizan la imagen complementaria del viaje del sol en su curso diario como dios que triunfa sobre los enemigos y peligros del viaje nocturno para nacer cada mañana, recorrido en el cual el difunto logra integrarse.

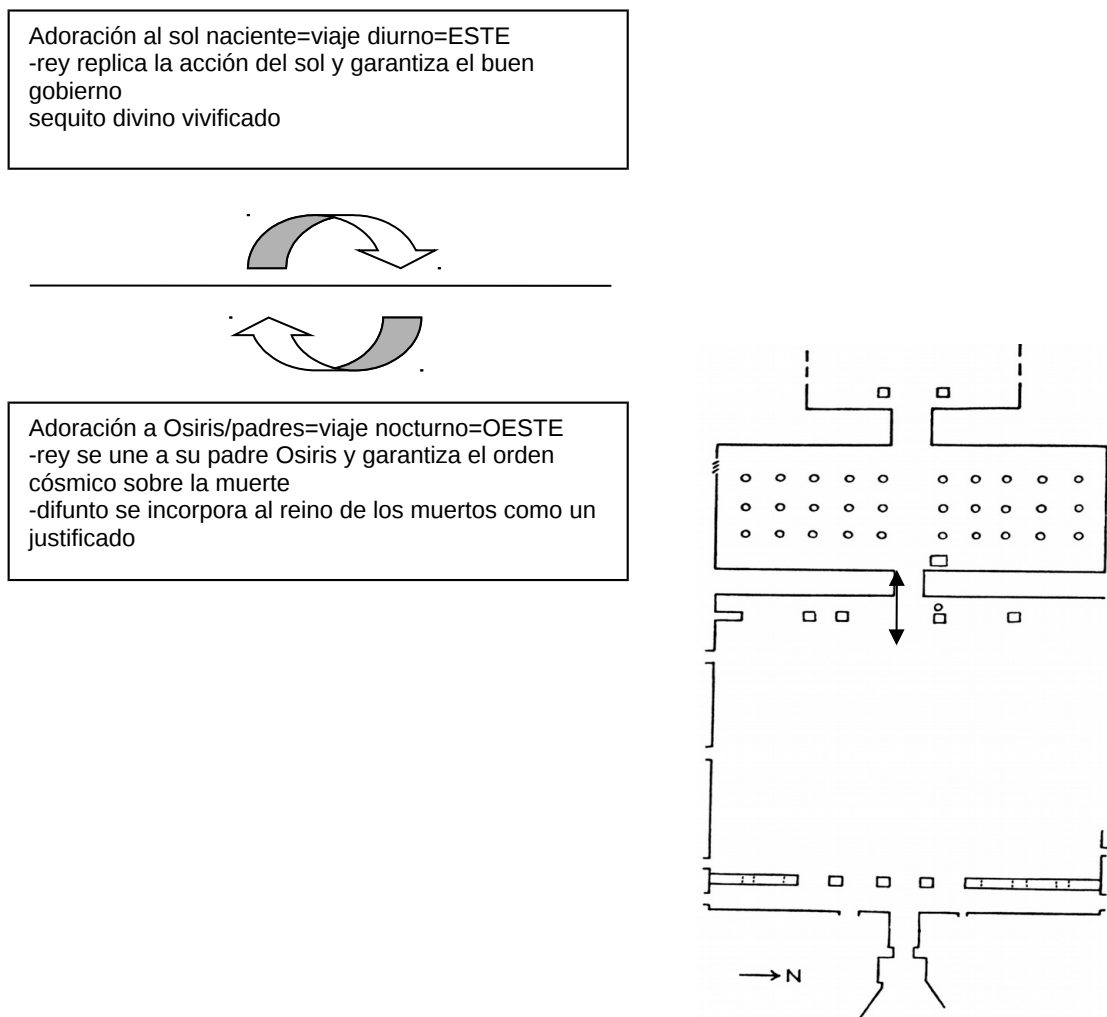


Fig.75: Esquema de complementariedad cíclica este-oeste/día-noche/sol-rey-difunto en los registros superiores e inferiores de la pared izquierda del primer pasaje en TT192

La imagen completa que se produce en el lado izquierdo del pasaje, donde solían ubicarse únicamente las adoraciones al sol naciente y por lo tanto la fase diaria, como vimos en las tumbas de Nebamón e Ipuky y de Ramose, comprende ahora todo el circuito solar: se adora al sol diurno y nocturno en un ciclo Ra-Osiris (Fig. 75). Lo relevante es que el ritual de adoración posee dos planos de significación y funcionalidad. El primero permite al rey garantizar el orden social y cósmico, y el segundo, en el cual la participación del difunto en el mundo cósmico a través de la adoración lo califica para identificarse con el séquito divino, le permite alcanzar así el renacer eterno y la integración vivificadora en el mundo de los muertos como lo expresa el rito de paso.

El lado norte del pasaje claramente respeta una temática vinculada a los sucesos en el Inframundo. La escena, comprende en el registro superior la fórmula de adoración hacia Osiris por Kheruef. La divinidad es alabada como “primogénito de Geb, poderoso entre los cinco dioses, señor del Occidente, gobernante del Inframundo, rey de los dioses, al uno de muchos nombres, al mayor de los cinco

dioses, al gobernante de la eternidad” (Epigraphic Survey 1980: pl. 21). En esta declaración el difunto se presenta como “la cabeza de la tripulación del séquito de Horus”, parte de la esfera del dios en el viaje nocturno, “líder de la barca que ha celebrado la derrota del enemigo y el triunfo del dios como un justificado”. Es interesante el énfasis en la acción de Horus quien derrota al enemigo y toma posesión del poder terrenal y de los dos cielos, “como hijo de Osiris, uniendo las Dos Coronas”, logrando así el reposicionamiento social y cósmico de su padre que anula el aislamiento de la muerte. El difunto forma de su séquito y logra recibir la luz de Osiris, como sol nocturno, acción que provoca como respuesta el regocijo y la alegría.

En la plegaria Kheruef pide a Osiris que le permita “salir a mirar el [disco solar] cuando se levanta, sin tener oposición o ser repelido desde cualquier portal del Inframundo”. La unión entre Ra y Osiris es un momento clave del viaje que garantiza la regeneración de las fuerzas del dios solar y también de los difuntos, momento que remite claramente a la sexta hora del Libro del *Amduat*. La imagen de la estancia en el Inframundo durante la fase nocturna permiten al ejecutor del ritual de adoración ser parte de ese viaje nocturno, superar los peligros y poder así renacer en cada nueva creación diaria. Consideramos de relevancia remarcar la funcionalidad de la plegaria final en la interpretación del ritual ya que por ella el difunto se integra al viaje solar, participación que quedaría anulada si sólo analizamos los himnos o alabanzas a las divinidades⁹⁹.

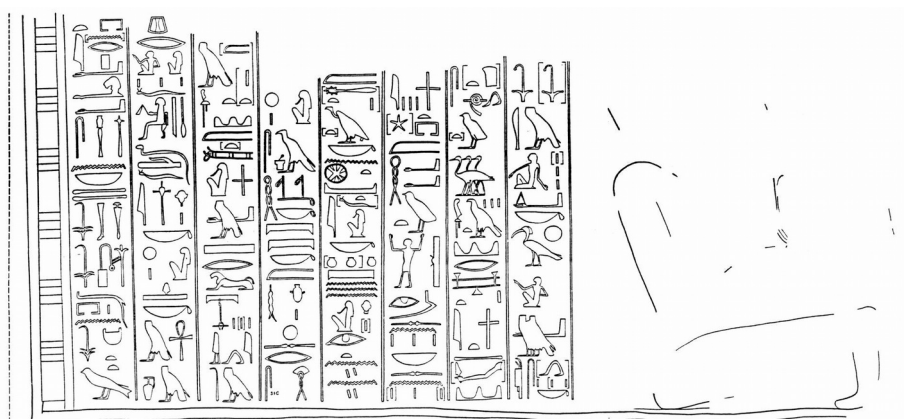


Fig. 76: Adoración de Kheruef, lado sur del primer pasaje, registro inferior (Epigraphic Survey 1980: pl. 22)

La imagen se completa en el registro inferior ya que Kheruef adora al sol poniente (Fig. 76). El contenido del himno se refiere al momento de la noche, enfatizando el fin de la mañana y la entrada del sol al Más Allá como Atum. También

⁹⁹ En esto nos diferenciamos del abordaje de Assmann (1995) limitado a la estructura textual del himno solar.

están presentes los temas del dominio y poder para superar los peligros y el encuentro con la madre Naunet y el padre Nun. Este ingreso es festejado y respondido con el júbilo de los dioses y de los habitantes del Más Allá. El último motivo es el desembarco de la barca por los *bau* del occidente y el poder de la luz que ilumina y vivifica a los habitantes inertes.

Debemos destacar la imagen de la transición del este al oeste en tanto el sol atraviesa el horizonte y esto le permite arribar e ingresar al Occidente, donde su poder vivificará a los habitantes adormecidos. El descenso al vientre materno se asocia claramente con la imagen de recepción donde los padres le dan la bienvenida, lo protegen y reciben para el nacimiento a una nueva vida, con lo que la acción de la constelación está presente en esta imagen. La plegaria final hace posible a Kheruef pedir al dios convertirse en un justificado que pertenezca a su séquito. La petición y el objetivo de la adoración, ejecutada en el ritual que actualiza el viaje solar, es identificarse con el grupo que sigue al dios y recibir la luz que es vida eterna durante la estancia en el Más Allá. El lado derecho del pasaje integra así la serie de imágenes (transición, arribo e ingreso al Occidente, recepción y estancia en el Más Allá) que conforman de manera global la fase nocturna del viaje del sol y la adoración permite el contacto del dios y del difunto.

Las escenas del segundo pasaje presentan continuidad espacial, de orientación y de contenido con las del primer pasaje. En el lado derecho la inscripción, en la forma de declaración, se dirige a Osiris como dios supremo del Inframundo ante quien el difunto espera beneficiarse por los rituales de reconstitución del cuerpo, superar satisfactoriamente el juicio divino y los peligros del Inframundo y ser parte del séquito del dios durante el viaje nocturno, todo como producto de su buen accionar en el curso de su vida y al servicio del rey.

La frase “Qué yo pueda ascender y descender al lugar donde ellos están en presencia de aquellos que están entre sus seguidores y transformarme en [...] un halcón divino” puede asociarse al Libro de los Muertos. El conjuro 78, cuyo objetivo es la transformación del difunto en halcón divino reza: “(...) Yo he hecho mi aparición como un halcón divino, Horus me ha investido con su forma para que pueda tomar sus asuntos en relación a Osiris, en el Inframundo (...)” (Faulkner 1993: 76). Aquí el difunto no sólo consigue el acceso al mundo de los dioses (la Casa de Osiris) sino también la identificación con Horus, hijo de Osiris.

El arribo al Más Allá como dominio de Osiris y la estancia entendida como consecución de la vida eterna -que incluye un buen entierro, una morada, la recepción de ofrendas en compañía de los dioses y convertirse en un “justificado”- forman parte del viaje nocturno en conexión con la pared norte del pasaje exterior.

También se complementa con la adoración de Kheruef y su madre a Amón-Harakhty hacia el exterior de la tumba ubicada en la pared sur del segundo pasaje (Fig. 61). Los motivos del nacimiento, aparición y recorrido en el cielo, la luz que alegra a los habitantes cuando el sol se hace sentir y el triunfo sobre el enemigo configuran así la imagen del renacimiento y recorrido del sol durante la fase diurna del viaje destacando la posibilidad de entrar y salir del monumento como uno más entre los seguidores del dios. Ambos lados del segundo pasaje expresan así el circuito completo del periplo solar.

A pesar de la particular inclusión de la fase nocturna del viaje¹⁰⁰ en el sector oeste de la pared izquierda del primer pasaje, tradicionalmente reservado a las adoraciones al sol naciente, en conjunto las imágenes del pasaje se configuran como rituales que simbolizan el encuentro entre el mito y la realidad. Actualizan la mítica creación de Ra y la recreación cósmica que debe ser mantenida por el gobernante, quien adora al dios solar diurno y nocturno encarnados respectivamente en Amón-Ra y Amenhotep III u Osiris de quien el faraón, Horus, es también hijo. El rey como ritualista se vincula con los dioses para mantener el orden terrenal y cósmico y sobre todo en el contexto de la tumba para preservar la existencia del orden en el Más Allá.

En un desarrollo cíclico este-oeste-este y sur-norte-sur, en las adoraciones de ambos pasajes de la tumba de Kheruef se advierte una fuerte presencia de Amón-Ra y Osiris como dioses que hacen posible la vida después de la muerte, en una estrecha unión de transfiguración evocada en la iconografía mítica del viaje solar. En ese sentido, la acción ritual tiene dos funciones para el funcionario. La adoración tiene como objetivo establecer una relación con Ra y Osiris, y de esa forma integrarse en la constelación divina que noche y día permitirá al difunto atravesar la puerta de la morada eterna y renacer. Por otro lado, tiene la función de acompañar la acción del faraón de la misma manera que durante el desempeño de sus funciones en vida y esto implica que no solo por su buen accionar se accede a los dioses sino que presencia del rey es ahora necesaria. Advertimos entonces las tres dimensiones del simbolismo del viaje solar que están presentes en este ritual de paso: la cósmica, la del poder real y la del difunto.

En la tumba tebana de Parennefer (TT188) nuestro foco de atención se ubica exclusivamente en el pasaje de entrada. Siguiendo a Davies (1923), podemos plantear la existencia de una representación en el lado derecho, pero el análisis más significativo se enfoca en el ritual de adoración a Ra-Harakhty ejecutado por el propietario de la tumba y su esposa localizado en la pared izquierda, que incorpora algunas modificaciones en relación a los ejemplos antes analizados.

¹⁰⁰ Manifiesta en las imágenes de la recepción y estancia en el Más Allá.

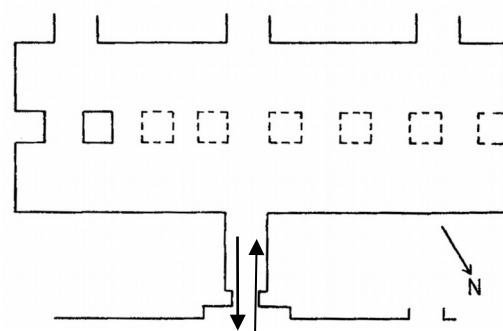


Fig. 77: Circulación este-oeste-este en TT188

De relevancia para nuestro análisis es el componente escrito, que contribuye a precisar el mensaje por lo que consideramos en primer lugar la fórmula de adoración inicial:

“Adoración a Ra-Harakhty viviente, quien se regocija en el horizonte en su nombre del sol que es Atón, (y al) [sacerdote principal] de Ra-Harakhty viviente, quien se regocija en el horizonte en su nombre del sol que es Atón, el Rey del Alto y del Bajo Egipto, Señor de las Dos Tierras [Neferkheperu]ra- [waenra], a quien es dada vida, por [...] [Parennefer]” (Davies 1923: 138)

Podemos señalar allí una primera innovación, puesto que el ritualista no sólo dedica la adoración a la divinidad, en este caso, Ra-Harakhty que es Atón, sino también a su sacerdote, que es el faraón Amenhotep IV. Esto remarca la posición diferenciada del rey en estas escenas, ya esbozada antes, al tratar la tumba de Kheruef.

El texto continúa con un himno al sol en su amanecer. Es alabado destacando su surgimiento en el horizonte y la manifestación de su acción a través de la luz y la belleza. Describe dos procesos importantes: el efecto que genera la luz en los hombres despertándolos a lo que responden adorando y con cantos; y por otra parte exalta la creación de todos los seres por el dios, por cuya acción ellos pueden vivir.

Al enfatizar la acción benéfica del dios a través de la luz, como efecto vivificador, el himno deja de lado los epítetos del dios solar, las fases del viaje y la constelación divina que lo acompaña. Por todo esto podemos vincular sus componentes con los de la Nueva Teología Solar (Assmann 1995) y su concepción del periplo del astro como un fenómeno cósmico cercano a la naturaleza de Atón, el disco solar. Se asigna allí una dependencia de los seres a la creación del dios que los convierte en simples receptores de la luz, como se verifica en el siguiente fragmento:

“Ellos se despiertan cuando tú resplandesces y sus brazos se levantan para recibir a tu *ka*; (porque) tú eres el dios que creó sus cuerpos, (por lo que) ellos viven. Cuando tus rayos (caen) sobre la tierra, ellos cantan salmos, así como yo adoro tu rostro claro...” (Davies 1923: 138).

Por recibir la creación y la vida, sostiene Assmann (1995) que los seres tienen una respuesta de agradecimiento, que es un impulso natural en cada amanecer. La imagen que interesa reconocer en esta tumba comprende sin duda el renacimiento del sol en la mañana y el recorrido diario del dios solar momento en el que la acción central es otorgar luz y vida, y ello en asociación con la idea del viaje solar como fenómeno cósmico, propia de la Nueva Teología Solar. De acuerdo con esto, el funcionario ya no busca su integración e identificación en el séquito del dios, sino que mediante la acción de adoración persigue la vinculación con el dios adorando también al rey como sacerdote del dios y así agradece la posibilidad de ver su rostro y recibir la luz de la divinidad.

Por lo analizado, proponemos en primer término que la fase nocturna del viaje solar se configura a partir de las imágenes de transición del este al oeste, de arribo e ingreso a la zona occidental, de recepción y estancia en el Más Allá, mientras la fase diurna corresponde a las imágenes de nacimiento y recorrido del sol (Cuadro 5).

En el primero de los casos, se distingue la presencia de la imagen de transición en forma completa sólo en la tumba de Ramose y a partir de un motivo en TT192. Por su parte, la imagen de ingreso se registra únicamente en TT181 y TT55, mientras encontramos mayor recurrencia en relación al arribo, recepción y estancia en el Más Allá en todas las tumbas excepto TT188. Respeto de las dos imágenes que comprenden la fase diurna del viaje, su desarrollo es continuo en las cuatro tumbas analizadas.

La interpretación del conjunto de imágenes de la fase nocturna se distingue en las tumbas de Nebamón e Ipuky y de Ramose por la combinación de elementos textuales e iconográficos y su amplio desarrollo en los espacios de la sala transversal o hipóstila (en menor medida en el lado derecho de los pasajes), situación que no se presenta en las tumbas de Kheruef y de Parennefer. En este sentido reconocemos una distribución de las imágenes en la sala que sigue la dirección ideal horizontal este-oeste que evoca el movimiento del sol y en TT55 también en sentido vertical arriba-abajo, en correspondencia con los espacios rituales y míticos en los que se mueve el sol y replica el difunto.

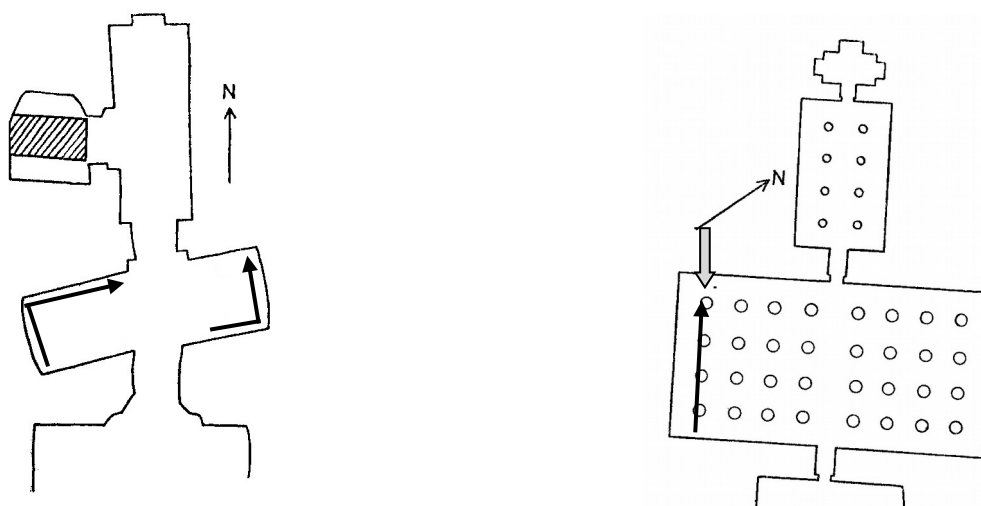


Fig. 78: Síntesis de movimientos ideales horizontal este-oeste en TT181 y TT55 y vertical arriba-abajo en TT55

En ambos casos la destacada acción de la familia y colegas que forman parte del cortejo del difunto así como la de los dioses (Isis, Neftis, la diosa de Occidente, Osiris) revelan la permanencia de las fases y estructura constelativa del viaje solar propia de la Teología Solar Tradicional analizada por Assmann y sobre todo la idea de inclusión del difunto en el séquito del dios durante el viaje, que le permite identificarse con la divinidad y acceder a la vida eterna.

En forma complementaria, la concepción cíclica del viaje solar se localiza específicamente en los espacios de los pasajes y en las paredes contiguas a ellos en todas las tumbas estudiadas, de acuerdo a la configuración de las imágenes de las fases diurna y nocturna que comprenden: el ingreso del sol al Inframundo, el recorrido durante la noche y el renacimiento de la divinidad en la mañana.

Este movimiento este-oeste-este circular se presenta con dos modalidades: la de TT181 y TT55 que sigue la estructura de fases del viaje de la Teología Solar Tradicional y en la que el ritual de adoración hace posible la adhesión del difunto al destino póstumo solar y osiriano; y la de TT192 y TT188, incorpora a la concepción clásica la idea del sol como fenómeno cósmico propia de la Nueva Teología Solar y la presencia del rey, necesaria en el ritual como garantía de vida eterna del difunto.

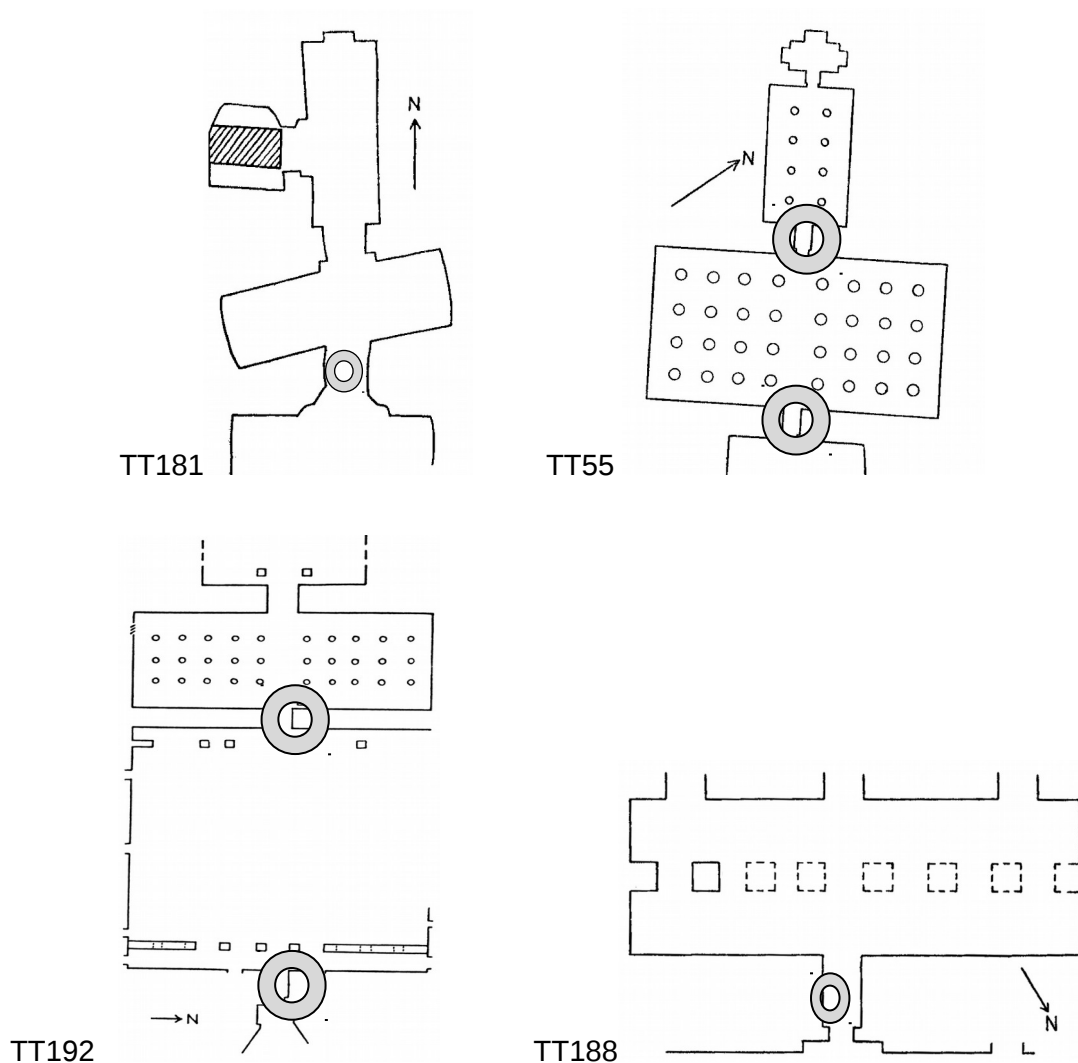


Fig. 79: Síntesis de movimiento cíclico de las imágenes del viaje solar en tumbas preamarnianas

En el período inmediato anterior a Amarna, el cambio verificado en las imágenes del viaje solar y la ausencia en el programa decorativo de los motivos del cruce del río, el cortejo fúnebre, el traslado del catafalco, *tekenw* y ajuar, los sarcófagos delante de la tumba, los rituales sobre la momia, la presencia de la tumba o la montaña y la diosa de Occidente dan cuenta de las relaciones entre la monarquía y la elite de funcionarios y de un proceso en el que la realeza fortalece su posición central en el sistema político-ideológico no solo por su identificación con el sol, en el caso de Amenhotep III, sino también por su papel como intermediario entre la divinidad y la sociedad, en particular con Amenhotep IV.

La selección de las cuatro tumbas muestran esta evolución ya que en TT181 encontramos casi todos los motivos e imágenes, mientras en TT55 la referencia al buen accionar del difunto respecto del monarca es recurrente en las inscripciones, temática que se acentúa en TT192 con la presencia ritualista del rey a quien sigue con su acción el difunto, y finalmente en TT188 la adoración del difunto no sólo al dios sino

también al rey, muestran que la prominencia de los funcionarios y su destino póstumo dependen del favor real.

En torno a estas relaciones debemos señalar paralelos en las imágenes de recepción entre tumbas privadas y reales, y de manera general la evocación del desarrollo de las horas del viaje nocturno con las dificultades que revela el Libro del *Amduat* en las imágenes de transición, arribo, ingreso y estancia registradas en los monumentos de la elite. De modo paralelo las imágenes de arribo y estancia en el Más Allá que incluyen el cortejo, el traslado del ajuar, los rituales sobre la momia, la presencia del difunto ante Osiris, el juicio ante el tribunal divino y la superación de las puertas constituyen motivos propios de los conocimientos y rituales del contexto funerario de la elite que tienen su expresión más acabada en los conjuros del Libro de los Muertos.

Por su parte, al igual que en las tumbas reales, el viaje solar se presenta como un medio de acceso a la vida después de la muerte desde su concepción cíclica y esto se evidencia de manera explícita en el desarrollo de los eventos y momentos durante la noche, y en particular del nacimiento del sol en la mañana en los textos de adoración ubicados en los pasajes cuyos lados, derecho e izquierdo, corresponden con la respectiva fase nocturna y diurna del periplo. Mientras la fase nocturna es mucho más recurrente tanto en la sala como en los pasajes, debemos destacar que la fase diurna del viaje solo está en estas tumbas en el lado derecho de los pasajes y contiene así en la adoración el misterio diario del renacimiento eterno.

No nos ocupamos aquí de manera específica del período de la reforma de Amarna porque en ese lapso de tiempo el tema del viaje solar desapareció del registro epigráfico en concordancia con la ideología imperante. Si bien sólo es posible reconocer aspectos vinculados a la aparición del Atón durante el día, a su acción de creación y vivificación por medio de la luz y a los efectos que esto produce convirtiendo a los seres en meros receptores de la luz, la teología elaborada bajo Akhenatón contribuyó a su configuración posterior¹⁰¹.

Con el traslado de la capital nuevamente a Tebas, durante el gobierno de Tutankhamón se inicia un proceso de reorganización de la administración del estado, que atendió a la situación de las familias desplazadas de la administración del estado por los “hombres nuevos” que se desempeñaron como burócratas del rey reformista. Esto incluyó en particular a los grupos asociados al templo de Amón que habían sido relegados e incluso perseguidos, el gradual fortalecimiento de los grupos asociados a las actividades militares y comprendió simultáneamente una serie de cambios en las creencias sobre la vida luego de la muerte y en particular el restablecimiento de los rituales y del funcionamiento de los templos.

En consecuencia, la construcción de las tumbas de la elite se enfoca de nuevo en las necrópolis de Tebas y de Saqqara restableciendo en parte las condiciones de la política adoptada bajo Amenhotep III. De la evidencia existente hasta el final de la dinastía XVIII nos interesa la que proveen las tumbas localizadas en las necrópolis tebanas del Valle de los Nobles y en Deir el-Medina:

- Del reinado de Tutankhamón: TT40, de Amenhotep (Huy); TT-162-, de Parennefer-Wennefer; y TT275, de Sebekmes.
- Del reinado de Ay: TT49, de Neferhotep; TT271; de Nay; TT254, de Amenmose (Mesu); TT150, de Userhat; TT324, de Hatiay; y TT333, cuyo propietario se desconoce.

¹⁰¹ Sobre la Teología de Amarna ver Segunda parte, Capítulo 1.

- Del reinado de Horemheb: TT255, de Roy; TT50, de Neferhotep; TT41, de Amenemope; TT156, de Pennesuttaui; TT166, de Ramose; y TT6, de Neferhotep y Nebnefer.

La evidencia epigráfica de cada una de las tumbas arriba mencionadas es variable en relación al grado de preservación de la decoración, el relevamiento selectivo realizado por la misión a cargo de su estudio y la disponibilidad actual de dicho material, todos elementos que influyen en el análisis que a continuación presentamos. En este caso, debido a su número, las tumbas son agrupadas de acuerdo al reinado al que pertenece.

En relación con la configuración de las imágenes del viaje solar la interpretación se enfoca en un monumento fechado en cada uno de esos reinados, que tomamos como modelo del período para interpretar en perspectiva comparativa a sus contemporáneos comprendidos en los grupos de tumbas citadas.

2.1. Monumentos contemporáneos del reinado de Tutankhamón

2.1.1. La tumba de Amenhotep, llamado Huy (TT40)

Está situada en Qurnet Murai y constituye uno de los primeros monumentos pertenecientes a la época posterior a la reforma de Amarna ya que fue concedida en el reinado de Tutankhamón. Su propietario poseía los títulos de visir de Kush y gobernador de las Tierras del Sur.

La tumba que corresponde al Tipo VIb de Kampp (1996: 233-235) presenta como zona de aproximación, como la mayoría de las tumbas tebanas que analizamos, un patio desde el cual se accede a la abertura de ingreso y al pasaje exterior. En este espacio, sólo en la pared norte es posible encontrar rastros de iconografía (una figura humana) y textos jeroglíficos (Davies y Gardiner 1926: 2), enmarcados por una guarda de signos *kekers*.

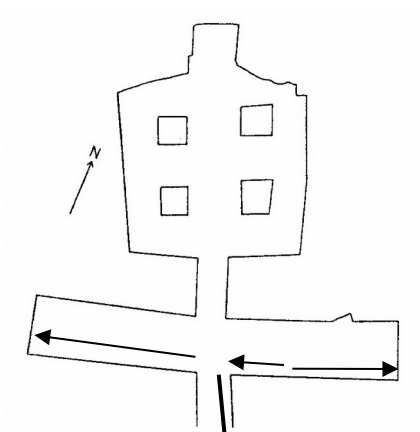


Fig. 80: Esquema de dirección de las escenas del pasaje y la pared este del vestíbulo en TT40

En el vestíbulo contiguo al pasaje, el lado norte de la pared este se organiza en tres escenas y tres registros que corresponden a: la promoción de Huy como virrey de Nubia por el rey Tutankhamón, entronizado y bajo el signo jeroglífico del cielo; su salida y aclamación por el cargo (orientadas hacia el este de la sala); y la visita al templo de Amón para agradecer lo recibido, escena orientada en dirección al pasaje (Davies y Gardiner 1926: pls. IV-IX). La pared este, pero del lado sur de la sala, también está organizada en tres secciones. El funcionario, por su talla jerárquica, adquiere centralidad en las acciones y cada una de ellas contiene subregistros. De forma global la temática se refiere al regreso de Huy desde el templo y a sus funciones respecto de Nubia: inspección de productos y su transporte en barcas (Davies y Gardiner 1926: pls. X-XI).

La decoración de la pared oeste, lado sur, se orienta hacia el extremo derecho. La temática se relaciona con la recepción de los productos traídos de Nubia por Huy y con la presentación de los mismos al rey Tutankhamón en su kiosco, igualmente enmarcado por encima por el signo del cielo (Davies y Gardiner 1926: pls. XXII-XXIII).

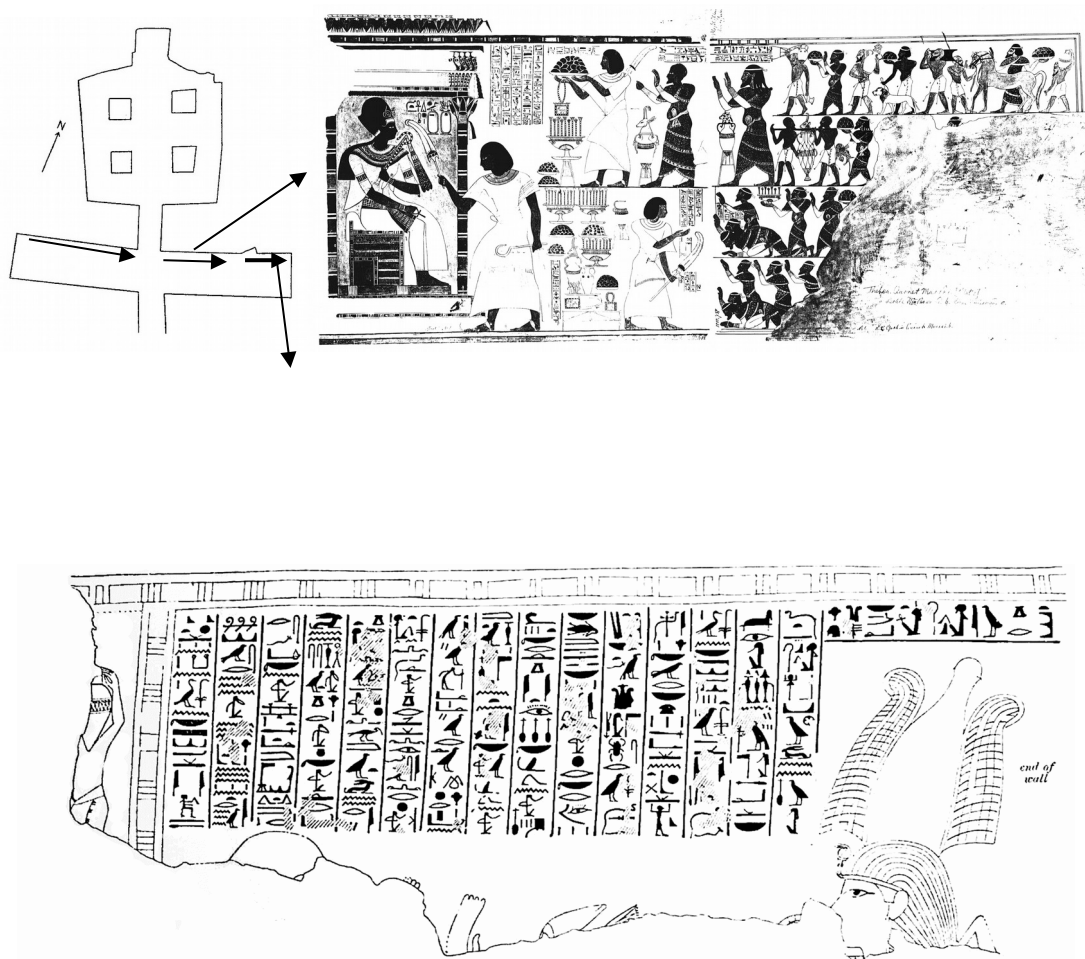


Fig. 81: Presentación de productos ante el rey y adoración a Osiris, pared oeste, lado norte
(Davies y Gardiner 1926: pls. XIX y XXI)

La pared oeste, lado norte, se organiza en dos importantes escenas (Fig.81). La de la izquierda está ubicada en un punto focal, orientada hacia el pasaje interno, y muestra los preciosos artículos son presentados por el virrey al faraón Tutankhamón, también entronizado, junto con grupos de asiáticos y sus productos (Davies y Gardiner 1926: pls. XX-XIX). La escena de la derecha se dirige hacia la figura de Osiris, en el extremo de la sala, ante quien Huy ofrece su adoración y sus ofrendas (Davies y Gardiner 1926: pl. XXI). Por encima del funcionario se lee:

“El virrey de Kush, el gobernador de las Tierras del Sur, Huy, justificado. El dice: Salud a ti, el grande, señor de gloriosas apariciones, grande de títulos, grande de plumas, señor de la corona *atef*, dios único que se auto-creó, temido en todas las tierras! Yo vengo a ti para ver tu rostro, para contemplar tu belleza. Yo he alcanzado una vida venerable por el favor del dios perfecto. Soy anciano, he alcanzado la vejez. Mis brazos fueron fuertes en la administración para el rey. No he dicho falsedades, no he realizado nada incorrecto, no he conocido (...). Ninguna falta ha venido contra mí, ninguna falla se ha encontrado en mí. El que te adora a ti debe estar sereno; yo soy uno que sofoca la pasión. Puedes permitirme un buen camino hacia la necrópolis, para entrar y salir de Rosetau, para beber agua de las profundidades del río y tener un banquete. Para el *ka* del virrey de Kush, Huy, justificado” (Davies y Gardiner 1926: 30).

En esta última escena están presentes los motivos de la presencia del difunto ante Osiris y el juicio ante el tribunal divino.

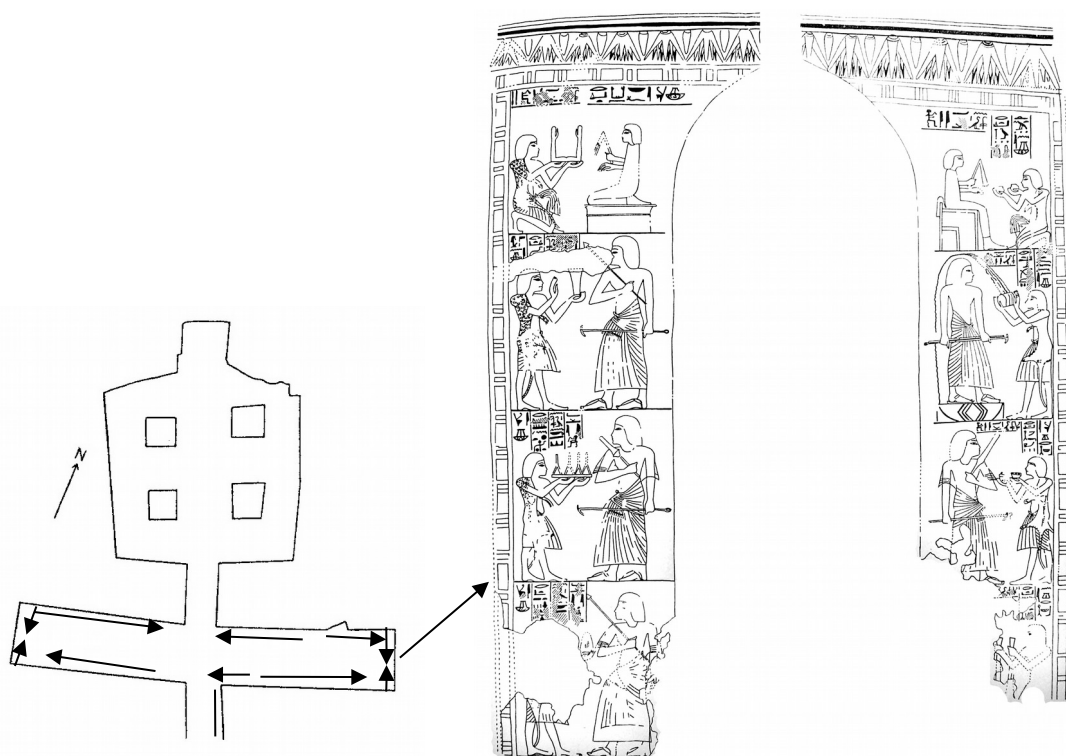


Fig. 82: Pared norte del vestíbulo (Davies y Gardiner 1926: pl. XXXV)

La pared sur presenta en el registro superior una escena doble, en simetría especular, de ofrenda del funcionario hacia Osiris a la izquierda y Anubis a la derecha. El sector inferior contiene un espacio para una estela de borde redondeado que está sin decorar y a los lados encontramos al difunto y una mujer ante la mesa de ofrendas, en dos subregistros (Davies y Gardiner 1926: pl. XXXVI). En la pared norte (Fig. 82) se observa también un espacio central reservado para la estela pero sin decoración y en cada uno de los lados cuatro registros dedicados a los rituales realizados al difunto los cuales incluían la presentación del *ka*, vestidos, comida y bebida, y la purificación del difunto por el sacerdote *sem* (Davies y Gardiner 1926: pl. XXXV).

Los motivos que identificamos se vinculan con los rituales ante la momia en la pared norte y con la adoración y ofrenda a dioses funerarios en la pared sur.

El último espacio decorado de la tumba es el pasaje interior, que conduce a la sala de pilares. Davies y Gardiner han señalado que la pared norte está muy dañada por lo que sólo en el sector más externo puede observarse una puerta¹⁰² y hacia el sector más interno podría ser la figura de Huy con un bouquet delante de un árbol (1926: 4).

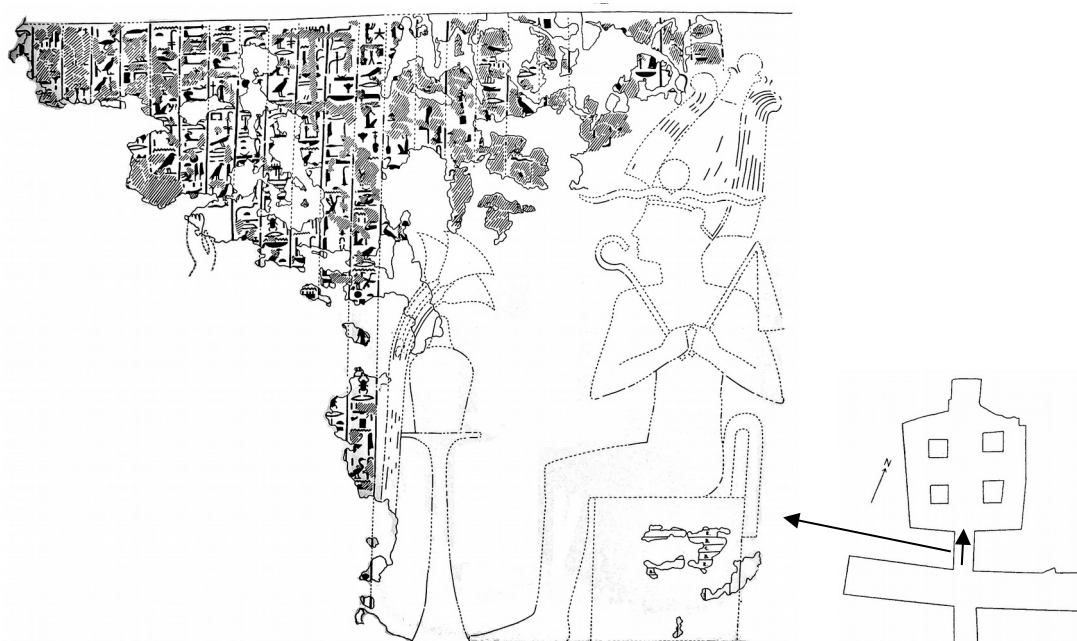


Fig. 83: Adoración a Osiris, pared sur (Davies y Gardiner 1926: pl. XXXVII)

En el lado sur de dicho pasaje (Fig. 83) se conserva sólo la mano del funcionario levantada en señal de adoración al dios Osiris entronizado (Davies y Gardiner 1926: pl. XXXVII). Por encima y delante de ambos se lee:

“Adoración a Ptah el grande, Osiris bello de rostro, quien [creó] todo lo que existe, el gran dios de los primeros tiempos, quien dio nacimiento a si mismo

¹⁰² Como en TT74 y en Deir el-Bahari.

antes que la tierra llegara a existir, por el virrey de Kush, [portador del abanico] a [la derecha] del rey, [Amenhotep, justificado].

El dice: Homenaje, al perfecto, grande y distinguido como el principal de los dioses, [quien vino a la existencia antes] que los dioses vinieran a la existencia [... el cielo], tú has establecido a quien está en él. Todos los seres que han venido a la existencia, tú los has establecido [...] para él entre ellos para ocultar las tierras de los dioses. Tú los creaste...] en [tu] cuerpo, el día y la noche a tu semejanza y por siempre y así [...] Permitas al príncipe, al gran noble en el palacio, importante en su oficina, grande en su rango, un príncipe en frente del común, que está cerca del Rey del Alto Egipto y cerca del Rey del Bajo Egipto, en el corazón de Horus, llenando [...], encontrando buena [...]. Homenaje a ti, [Osiris] Wennefer, hijo de [Nut] y Geb [...] grande de poder [...]" (Davies y Gardiner 1926: 32).

La adoración y presencia del difunto ante Osiris constituye el motivo de esta escena.

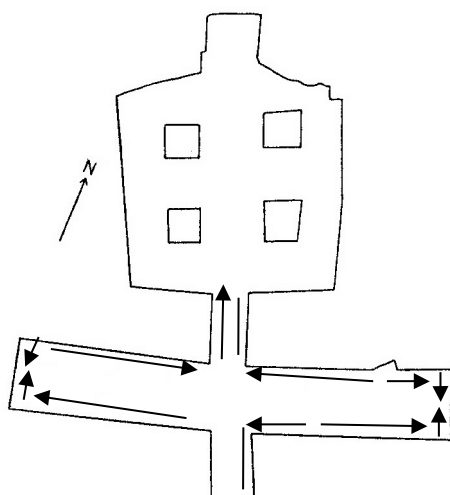


Fig. 84: Esquema de dirección de las escenas en TT 40 (PM I¹, 64)

Las escenas analizadas permiten sostener que la decoración de la tumba de Huy está fuertemente centrada en las acciones desarrolladas por el funcionario durante su servicio al estado como virrey de Kush. Sin embargo, su inclusión en el contexto funerario le otorga un matiz diferente al meramente biográfico y la conecta con la idea de la tumba como espacio de conmemoración y regeneración. A partir de esto (Fig. 84), consideramos que la organización del programa decorativo presenta una continuidad en la dirección y la temática presentes en las paredes orientales de la sala y una simetría complementaria en la dirección y contenido en las paredes occidentales. En el sector derecho de las paredes este y oeste (del lado norte) se plantea una complementariedad temática igual que entre la decoración de las paredes laterales norte y sur de la sala.

2.1.2. La tumba de Parennefer-Wennefer (TT-162-)

Está localizada en Dra' Abu el-Naga y perteneció al primer sacerdote de Amón. Este monumento fue descubierto en 1990-1991 por los investigadores del Instituto de Egiptología de la Universidad de Heidelberg por lo que no fue documentado por Porter y Moss (1962) y la publicación del trabajo de campo del mencionado grupo aún se encuentra en preparación¹⁰³. Por tales motivos el material disponible de la decoración de la tumba es escaso¹⁰⁴ y nuestro análisis se restringe a esa disponibilidad.

Por su estructura arquitectónica, el complejo mortuario de Parennefer-Wennefer, con numerosas estancias y componentes de soporte en la sala transversal y en la capilla, pertenece al Tipo VIIb (Kampp 1996: 713). En el sector oeste del patio de la tumba encontramos dos pilares y una columna que forman el pórtico. En la fachada se reconoce en cada uno de sus lados el espacio que ocupaba una estela, de la que quedan pocos restos (Kampp 1996: 713).

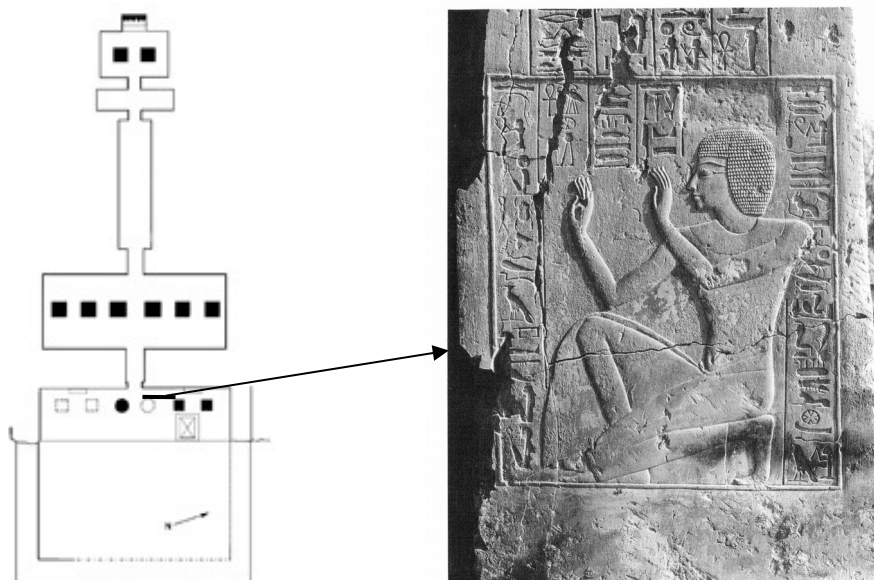


Fig. 85: Adoración norte (Kampp 1994: Tf. 26b)

En el dintel de la puerta de acceso encontramos en relieve una elaborada fórmula de ofrenda y en las jambas un himno. En el extremo inferior, dentro de un recuadro, el difunto es representado arrodillado y con los brazos elevados en adoración junto a himno de carácter enigmático (Fig. 85). En el lado norte el difunto está orientado hacia el interior de la tumba, por lo que Kampp sugiere que se trata de un himno al sol poniente (1994: Tf. 26b). El mencionado texto enigmático reza:

“Adoración a Ra cuando se oculta en el Inframundo,
Atum, señor de anx-tA-t-wi,

¹⁰³ La publicación completa de la tumba formará parte de la colección Theben (Kampp 1996: 716).

¹⁰⁴ Consultar Kampp (1996: 713-716), Kampp (1994) y Hofmann (2004: 11-14).

por el guardián de los secretos del cielo y la tierra,
 el Primer Sacerdote de Amón,
 [Parennefer] Wennefer, justificado,
 (y por) sus hijos amados,
 el sacerdote de Mut, señor de Isheru, Hori” (Kampp 1994: 185).

Los motivos identificados en esta fragmentaria escena son el ocultamiento del sol y la adoración del difunto al sol poniente.

Superado el primer pasaje, la sala transversal presenta seis pilares que la dividen en dos sectores: el oriental y el occidental. En la primera nave, la decoración del lado norte de la pared este se organiza en tres registros: los dos primeros desarrollan la procesión de Amón entre Karnak y Luxor y el tercero el banquete (?) junto a los almacenes del templo (Kampp 1994: 186-187, Tf. 27a). En el lado sur, la pared este también está organizada en tres registros donde se observa la barca en el Nilo en su recorrido de ida y regreso delante del canal del templo de Karnak, una barca de gran tamaño, caballos y por último la escena del banquete, realizadas en pintura (Kampp 1994: 187-188).

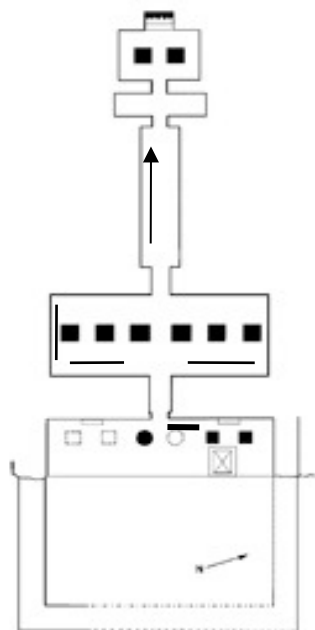


Fig. 86: Esquema de localización de las escenas en TT-162-

Hofmann plantea que a lo largo de la pared sur de la sala transversal se muestra la llegada de Parennefer y el acompañamiento en carro delante del Templo de Amón, junto a numerosos barcos con mercancías, caballos y carros (2004: 11, Farbabb. 3).

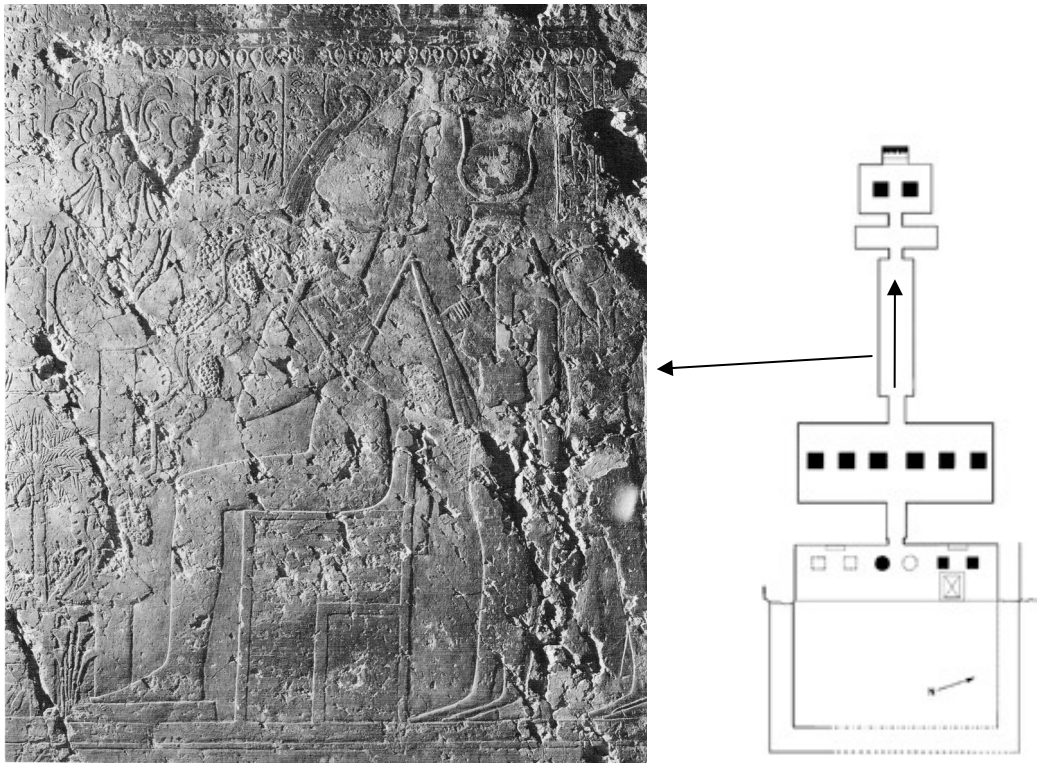


Fig. 87: Detalle de adoración a dioses funerarios (Kampp 1994: Tf. 28)

Luego de atravesar los pilares y la nave occidental en dirección al interior de la tumba, el siguiente espacio es la sala longitudinal. La pared sur muestra al difunto, su hijo mayor y su madre, quienes adoran a cinco dioses en su capilla (Fig. 87). Los dioses presentes son Osiris, Isis, Horus, Amenhotep I y Ahmes Nefertary, aunque sólo es posible distinguir con claridad a los tres primeros. Sostiene Kampp que entre Parennefer y los dioses se ha representado una singular parra de vid que aparece en viñetas del Libro de los Muertos (1994: 188: Tf.28). Por su parte, Hofmann señala que en esta pared están representados también los rituales de Apertura de la Boca y que detrás de la capilla de los dioses encontramos animales del desierto, motivos que recuerdan la época de Amarna (2004: 12-14). Esta escena expresa los motivos de los rituales sobre la momia y el difunto ante los dioses funerarios.

Por último, debemos señalar que esta tumba posee estatuas en el nicho ubicado en el extremo occidental del monumento y un doble lugar de enterramiento. Asimismo, en la parte superior de la superestructura se encuentra una pirámide de gran tamaño sobre las superficies de la sala longitudinal y la capilla.

2.1.3. La tumba de Sebekmes (TT275)

Ubicada en Qurnet Murai, perteneció a un funcionario cuyos títulos eran sacerdote-*wab* principal y padre divino del dios en el templo de Amenhotep III y de Sokar. Las publicaciones disponibles hasta el momento sobre este monumento no

ofrecen evidencia sobre su decoración sino que están enfocadas en las tareas de excavación más antiguas (Gauthier 1920) y en las causas de su localización en la cercanía del templo de millones de años de Amenhotep III en Tebas occidental en el cual prestó sus servicios al estado (Gabolde 1995). Por esta razón tomamos como material de análisis la información que publicaron Porter y Moss (1962: 352), sin que la determinación de la direccionalidad de las escenas sea posible de analizar al no contar con ella.

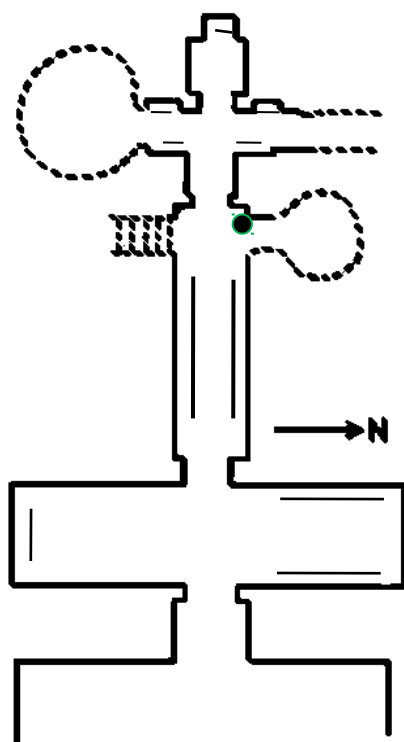


Fig. 88: Esquema de localización de las escenas en TT275

Desde el patio, siguiendo un eje principal este-oeste, se ingresa al hipogeo por medio del primer pasaje. El espacio contiguo es el vestíbulo y la decoración conservada es relativamente escasa. En la pared oeste del vestíbulo, lado norte, se conserva una escena de procesión funeraria que incluye las barcas y las ceremonias desarrolladas en el jardín (PM I¹ 352 (4)). Esos rituales de purificación eran previos a los de enterramiento y podrían estar vinculados con los de embalsamamiento¹⁰⁵. De esta manera podríamos proponer la identificación de los motivos del cruce del río del cortejo fúnebre en barcas desde la ribera este a la occidental, los rituales en el jardín y el traslado del sarcófago. En la pared este del mismo lado norte lo que se conserva es la figura de un hombre que realiza una ofrenda a una diosa (PM I¹ 352 (3)). En la pared sur de la sala se observan restos de la estela con parte de un texto (PM I¹ 352 (2)).

¹⁰⁵ Sobre esta escena ver Geßler-Löhr en Assmann 1991: 162-183.

Ya en el segundo pasaje, en el lado sur se distinguen dos hombres (PM I¹ 352 (5)). Superado el pasaje, la sala longitudinal tiene una profusa decoración. La pared sur está organizada en seis registros (PM I¹ 352 (6)): el superior presenta escenas del Libro de las Puertas (?) con la Confesión Negativa, capillas y remos delante de un dios y diosas. Los siguientes cinco registros muestran fragmentos de la procesión funeraria que incluye la ceremonia ritual en el jardín. Los motivos identificados se vinculan así con los rituales sobre la momia en el jardín, el cortejo fúnebre, el difunto ante las puertas del Inframundo, el juicio ante el tribunal divino. En la pared norte nuevamente encontramos escenas del Libro de las Puertas (PM I¹ 352 (7)) y en el extremo occidental, antes del tercer pasaje, el difunto y su esposa adoran a Anubis y la diosa de Occidente (PM I¹ 352 (8)) por lo cual se identifica el motivo de adoración a dioses funerarios.

Superado el tercer pasaje, las paredes orientales de la sala conservan figuras de portadores de ofrendas (PM I¹ 352 (10), (11) y (12)). En la pared occidental, lado sur, se observa una mujer que realiza una ofrenda ante el difunto y su esposa, mientras en el lado norte la pareja adora a la momia (PM I¹ 352 (13) y (14)). En la capilla tanto las paredes norte como la sur muestran en dos registros al difunto y su esposa con jarras de libación (PM I¹ 352 (15) y (16)). En el último espacio de la tumba, el nicho, encontramos una escena doble de adoración del difunto hacia la diosa Hathor (PM I¹ 352 (17)).

La descripción previa muestra una marcada reducción del número de motivos evocativos del viaje solar en las tres tumbas del reinado inmediatamente posterior a la reforma (ver Cuadros 6 y 7) en relación al periodo anterior. A partir de su localización podemos señalar por un lado la ocupación de nuevos espacios como la fachada del patio y la sala longitudinal y por otro lado la pérdida de la preeminencia de los pasajes, en tanto la sala transversal sigue siendo un espacio de importancia en la decoración.

Junto a la disminución de los motivos se distingue también la variedad. Se destaca en particular la frecuencia e innovación de los rituales en el jardín (respecto de la época preamarniana) y sobre la momia, en menor medida el cruce del río y el cortejo con el traslado del sarcófago cuya configuración se registra por medio de la iconografía y en menor grado por las inscripciones.

La adoración al sol poniente, Osiris y los dioses de la necrópolis se presenta en forma reiterada en los tres monumentos y asociados con los motivos de la presencia del difunto Osiris, el juicio ante el tribunal o el difunto ante las puertas del Inframundo, los cuales integran en su mayoría tanto los componentes textuales como figurativos.

De manera conjunta, retomamos la serie de motivos identificados en las tres tumbas (TT40, TT-162- y TT275):

- el cruce del río en barcas desde la ribera este a la oeste, los rituales sobre la momia en el jardín, el traslado del sarcófago, el cortejo fúnebre;
- el ocultamiento del sol, la adoración del difunto al sol;
- la presencia del difunto ante Osiris y de dioses funerarios (Isis, Horus, Amenhotep I y Ahmes Nefertary, Anubis, diosa de Occidente, Hathor), el juicio ante el tribunal divino, el difunto ante las puertas del Inframundo.

En torno a estas secuencias, la tumba de Amenhotep llamado Huy constituye el modelo de estudio elegido de las imágenes del viaje solar durante el reinado de Tutankhamón en Tebas, en razón de la disponibilidad total del material preservado, además de la exaltada posición política de su propietario como virrey de Kush, que permite inferir la presencia en TT40 del repertorio completo de los rasgos más significativos de las creencias de su tiempo.

2.2. El retorno de las creencias en la doble eternidad: osiriana y solar

La orientación real y simbólica este-oeste constituye un rasgo compartido por este grupo de tumbas, así como la conformación del patio como zona de aproximación y como límite entre el espacio profano exterior y el espacio sagrado interior de los monumentos mortuorios. Esta orientación plantea un recorrido de circulación que se inicia en el este, atravesando el patio, hacia el plano vertical occidental de la fachada y la abertura de la puerta que permiten el ingreso al monumento propiamente dicho.

En primer lugar abordamos la tumba de Huy (TT40) en la cual, siguiendo el movimiento de circulación hacia el interior de la sala transversal, centramos el análisis en las escenas de la pared norte que presenta, en los paneles laterales que rodean el espacio dejado para una estela, una serie de rituales ejecutados por el sacerdote *sem* (Fig. 89). En los registros superiores el sacerdote ofrece el *ka*, cuencos, alimentos, ofrendas, y vierte líquidos sobre la figura momificada del difunto. El motivo de la ejecución de los ritos fúnebres remite a los de preparación del cuerpo, llevados a cabo durante el proceso de embalsamamiento¹⁰⁶, que incluyen el lavado o purificación del cuerpo para retirar todo lo corruptible, la aplicación de aceites y otros productos para preservar el cuerpo, y el vendaje con el que culmina el proceso de momificación. En este sentido, la momia más que un cuerpo es, en las palabras de Assmann, una imagen del dios Osiris (2005b: 33). Además durante el proceso de embalsamamiento las recitaciones logran reunir las partes del cuerpo del difunto, quien se identifica con la divinidad. Los rituales manifiestan así la imagen de la transición del mundo de los vivos al mundo de los muertos y hacen visible al difunto en dos niveles: por un lado

¹⁰⁶ Excepto en TT41 y TT23, el proceso de embalsamamiento no se representó en las tumbas (Assmann 2005b: 305).

hacen presente el acontecimiento de la muerte como desmembramiento del cuerpo, situación que ya hemos mencionado que está ausente en las representaciones, y por otro el proceso de transfiguración al restaurar la unidad corporal.

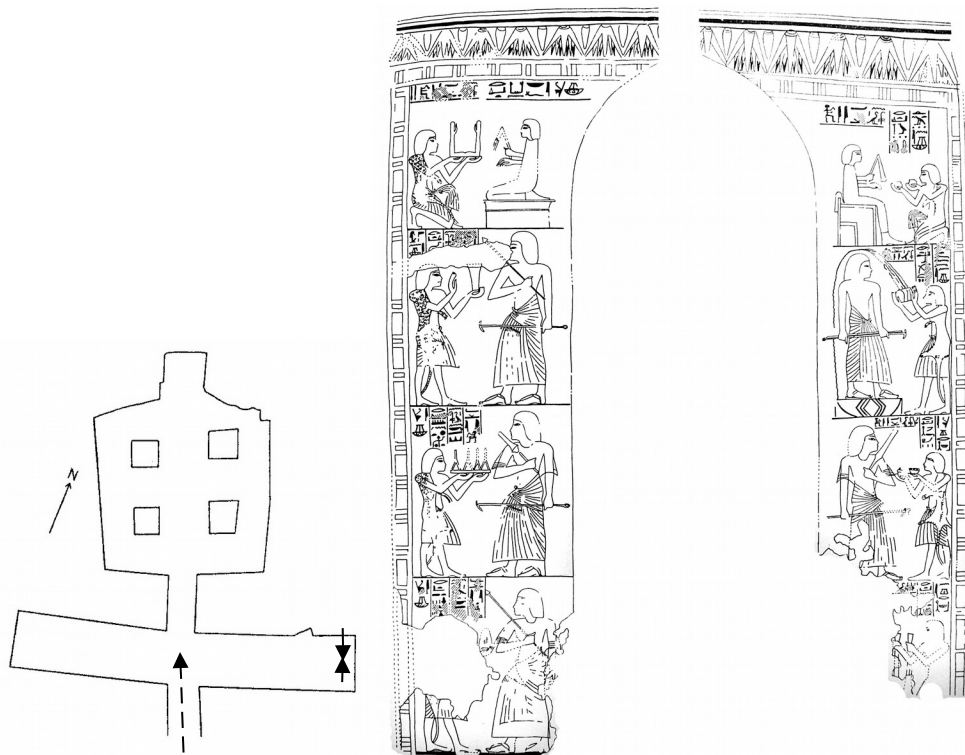


Fig. 89: Rituales sobre la momia, pared norte de TT40 (Davies y Gardiner 1926: pl. XXXV)

En el contexto del ritual es relevante la noche de vigilia previa al entierro, como un momento de preparación de esa transfiguración física, de la misma forma que Isis y Neftis preparan el ingreso de Osiris al Inframundo en el rito celebrado durante el Festival de Sokar (Assmann 2005b: 267). Por esto, los rituales mortuorios previos al enterramiento marcan el momento de abandono del mundo de los vivos en el oriente y el tránsito hacia el mundo de los muertos en el occidente en asociación con el inicio del atardecer. Sin embargo la identificación del difunto con Osiris y la expresión de la muerte son preponderantes en esta imagen.

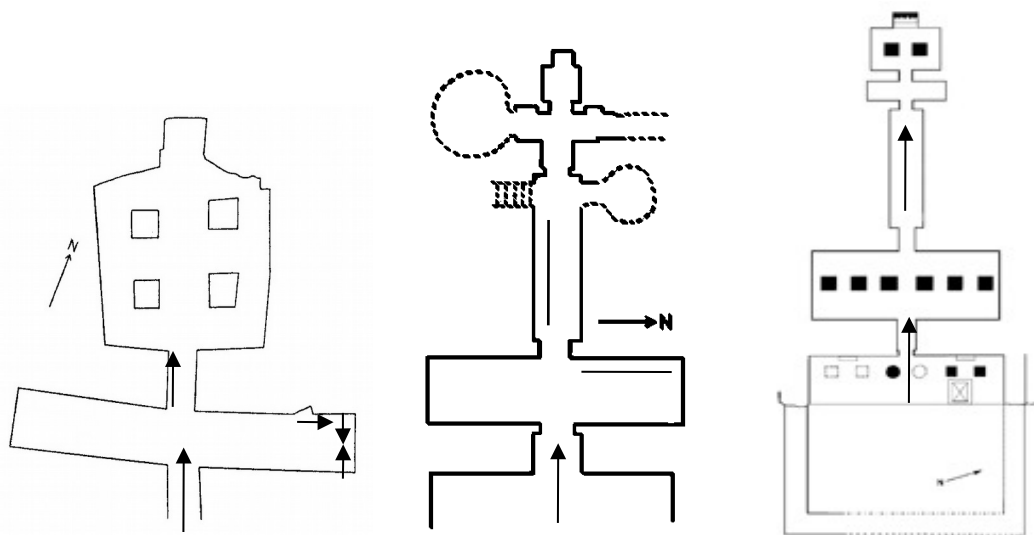


Fig. 90: Esquema de circulación este-oeste en TT40, TT275 y TT-162-

De forma semejante, esta imagen está presente en la pared oeste, lado norte, de del vestíbulo de la tumba de Sebekmes (TT275) por medio de los motivos del cruce del río del cortejo fúnebre en barcas desde la ribera este a la oeste y los rituales del difunto en el jardín. Esta ceremonia está conectada con la purificación de la momia del difunto y las propiedades regenerativas del agua que el rito hace efectivas, como una instancia previa a los que se celebran delante de la tumba. Los rituales en el jardín están estrechamente vinculados con el viaje a Abidos, lugar sagrado de peregrinación para participar en los festivales de Osiris (Assmann 2005b: 305-308).

En continuidad con esta imagen de transición del este al oeste, se encuentra la imagen de arribo a la zona occidental, desarrollada en TT275 de manera reiterada, en la misma escena de la sala transversal y en la pared sur de la sala longitudinal a través de los motivos del cortejo fúnebre y el traslado del sarcófago como parte del trayecto por tierra de la procesión funeraria.

En correspondencia con esa localización, en la tumba de Parennefer-Wennefer (TT-162-) se desarrolla el motivo de la realización de los rituales sobre la momia, como el de Apertura de la Boca (Hofmann 2004: 12), que constituían la culminación de la transfiguración física del difunto al otorgarle nuevamente las capacidades y funciones vitales. En este sentido, la imagen del arribo o llegada del difunto a Occidente comprende desde el plano humano el acompañamiento social del difunto y la anulación de la desmembración física, instancias necesarias en la primera transición, de la misma forma que Osiris logra superar la muerte gracias a la unión mágica de las partes de su cuerpo y la protección de su esfera personal, en particular de Isis y Neftis, para convertirse en el gobernante del Inframundo con quien se une el dios sol en su viaje nocturno.

El movimiento continúa en TT40 en el sector derecho de la pared oeste de la sala transversal y en el lado izquierdo del segundo pasaje (Fig. 91). En ambos espacios se plasmaron los motivos de la adoración y presencia del difunto ante Osiris y el juicio ante el tribunal. La adoración y ofrenda de Huy comprende no sólo la alabanza en la que se destaca a la divinidad como “perfecto, grande y distinguido como el principal de los dioses, [quien vino a la existencia antes] que los dioses vinieran a la existencia [...el cielo]” sino también una declaración de las buenas acciones realizadas durante su vida que lo hacen merecedor de la morada eterna en la necrópolis¹⁰⁷. Los motivos, expresan el pasaje a un nuevo espacio, el mundo de los dioses.

En continuidad con la temática, es destacable que los motivos en el segundo pasaje, orientados al interior, se localizaron en el lado izquierdo, donde tradicionalmente hemos encontrado adoraciones al sol naciente, lo que remarca el carácter osiriano de la transición. El difunto está en presencia de Osiris y debe afrontar entonces una segunda transfiguración, la social, posible por la superación satisfactoria del juicio.

El conjuro 125 del Libro de los Muertos comprende la Confesión Negativa ante el tribunal que permite al difunto mostrar su correcto accionar, del mismo modo que Huy lo expresa en su declaración ante Osiris en la sala:

“Yo vengo a ti para ver tu rostro, para contemplar tu belleza. Yo he alcanzado una vida venerable por el favor del dios perfecto. Soy anciano, he alcanzado la vejez. Mis brazos fueron fuertes en la administración para el rey. No he dicho falsedades, Yo no he realizado nada incorrecto, no he conocido (...)” (Davies y Gardiner 1926: 30).

La adoración ante Osiris y el juicio ante el tribunal configuran la imagen de la estancia en el Más Allá entendido en este caso como el mundo de los dioses al cual el difunto ha accedido como un “justificado”. El encuentro del difunto con Osiris remite así al momento crítico de pasaje después de la muerte, en correspondencia con el encuentro durante el viaje nocturno entre Ra y Osiris, momento en el cual el *ba* y el cuerpo se unen en uno solo para superar el estado de adormecimiento de la muerte y conseguir la regeneración de la vida eterna.

¹⁰⁷ Ver págs. 178-179.

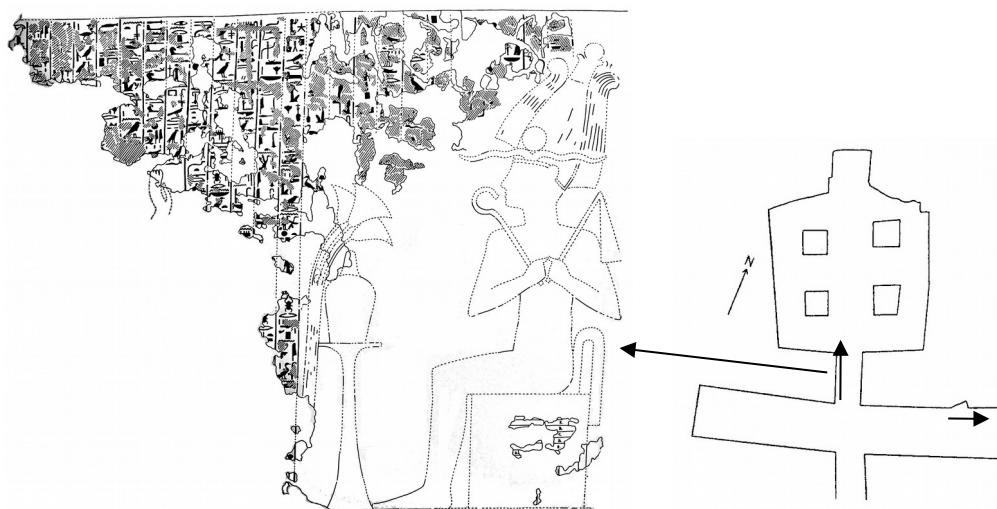


Fig. 91: Imagen de estancia en el Más Allá Adoración en TT40 (Davies y Gardiner 1926: pl. XXXVII)

La articulación entre la imagen del arribo al Occidente y la estancia en el Más Allá se constata también en la pared sur de la sala longitudinal en TT-162- a partir de los rituales de Apertura de la Boca realizados sobre la momia delante de la tumba y la presencia del difunto ante Osiris, Isis, Horus y los reyes divinizados (Amenhotep I y Ahmes Nefertary) en su kiosco, como expresión de la estancia en la Casa de Osiris (Fig. 92). Este último motivo se asemeja al de la tumba de Ramose (TT55) analizado en el capítulo anterior. Esta imagen de estancia en el Más Allá confirma el ingreso al Occidente con la presencia de los reyes como protectores de la necrópolis y también la integración social del difunto. De manera singular se destaca en esta tumba la presencia de otros dioses además de Osiris (casi exclusivo en TT40) lo que evidencia la integración de los cultos tradicionales, los dioses y en particular en el ámbito funerario las concepciones relativas a la vida en el Más Allá desde el modelo osiriano, proceso que se corresponde con el restablecimiento del “orden” en los términos planteados en la Estela de Restauración.

En el Libro de los Muertos, el conjuro 78 expresa la búsqueda de transformación del difunto en halcón divino, como Horus, para lograr la reivindicación de su padre Osiris (Faulkner 1993: 76). De esta forma Horus hace posible la restitución de la identidad de Osiris, su estatus y su dignidad junto a Thot como principios masculinos (Assmann 2005b: 66-70) frente al enemigo Seth. Esta instancia se manifiesta en el plano humano en el acompañamiento de Thot y Anubis ante el tribunal divino hasta la justificación y en el plano solar en la acción colaboradora de la constelación de Isis, Anubis, Thot y Horus para derrotar al enemigo (Apofis) del sol en su viaje nocturno. La participación activa de los dioses es evidente en la consecución de la renovación.

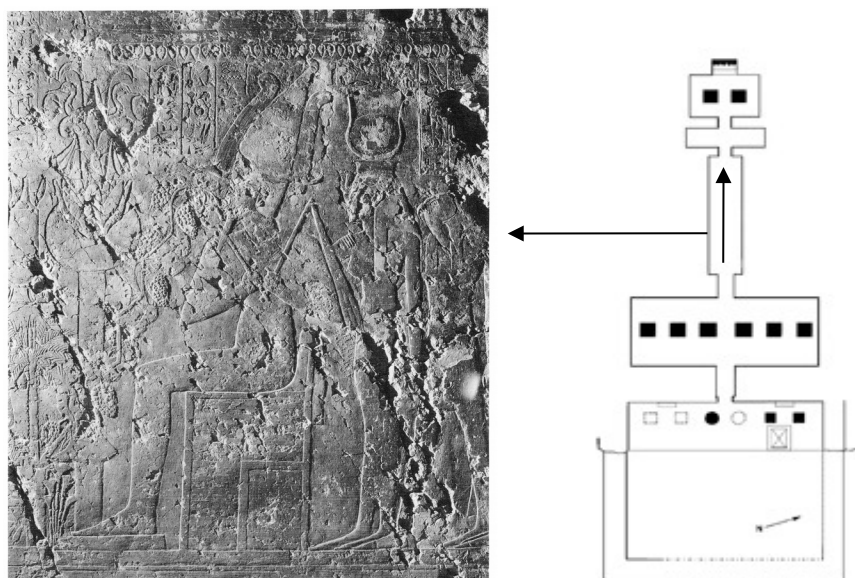


Fig. 92: Imagen de la estancia en el Más Allá en TT-162- (Kampp 1994: Tf. 28)

La imagen de la estancia en el Más Allá, en un espacio concebido como múltiple por la significación de su “geografía mítica”¹⁰⁸ se asocia también con la noción de un espacio con peligros y obstáculos que el difunto debe resolver de manera positiva. La instancia del juicio, de la Confesión Negativa evidenciada en la pared sur de la sala longitudinal en TT275 se conecta con la presencia de las puertas y remos que el difunto debe conocer y atravesar para llegar a la Casa de Osiris, asociación también presente en TT55. La temática se evidencia en el conjuro 148 del Libro de los Muertos que provee los nombres de los cuatro remos del cielo (Faulkner 1998: pl. 35).

Es posible establecer un paralelo con la octava hora de la noche, en el Libro del *Amduat*, momento en que el sol debe atravesar las oscuras cavernas donde los habitantes se alegran por la presencia de su luz (Hornung 1999b: 39-40). La superación de ambas instancias de prueba permite la identificación del difunto y el sol y marca también en esta tumba la importante presencia de los dioses funerarios en el espacio del Más Allá.

El movimiento hacia el oeste es dominante en los monumentos estudiados y por la evidencia preservada y disponible hasta el momento ese movimiento se acentúa en la zona del primer pasaje en TT-162-, como lo expresan los motivos del ocultamiento del sol y la adoración del difunto al dios. La fórmula inicial del texto ritual, ubicado en el extremo inferior de la puerta de ingreso, que expresa “Adoración a Ra cuando se oculta en el Inframundo, Atum, señor de anh-tA-t-wi” (Kampp 1994: 185), configura así la imagen del arribo del dios al Inframundo en el momento del atardecer, momento de la fase nocturna en la que el difunto puede integrarse en su regreso a la tumba. La

¹⁰⁸ El Más Allá puede comprender los espacios del Occidente, del Dominio del dios o Casa de Osiris, los Campos de Ofrendas, los Campos de Juncos, las Cavernas, el cielo, el Inframundo, la tierra o la tumba.

ausencia de material correspondiente al lado sur no nos permite argumentar respecto de una imagen complementaria del nacimiento del sol.

El Cuadro 8 sintetiza las características que se asociaron a la temática del viaje solar inmediatamente después a la reforma amarniana en Tebas. A pesar que las tumbas tebanas del período son pocas, la decoración de las mismas evidencia la exclusiva presencia de solo tres imágenes del viaje -la transición, el arribo al Occidente y la estancia en el Más Allá-, que forman parte de la fase nocturna y la ausencia de las imágenes de ingreso y recepción. Se destaca además la total carencia de imágenes relativas a la fase diurna del viaje.

A partir del circuito de circulación identificado se advierte por un lado la configuración de la fase nocturna a través del movimiento horizontal de dirección este-oeste por los espacios de las tumbas y por el otro la reincorporación de los eventos de manera explícita al modelo osiriano e implícita en torno al modelo solar mediante la acción mágica de reconstitución del cuerpo, el acompañamiento social y divino, y la justificación del difunto ante Osiris y el tribunal divino para lograr la integración individual y social y la superación de los peligros.

La fuerte impronta de los sucesos nocturnos da cuenta del clima político y religioso del momento, marcado por el retorno de las creencias en la vida después de la muerte en otro espacio que no es solamente la tumba (como durante la reforma amarniana), el accionar justo del difunto como garantía de vida eterna y la necesaria colaboración de familiares y dioses para la renovación del difunto en correspondencia con la Teología Solar Tradicional. En este sentido la presencia de Osiris, Isis, Horus, Anubis y la diosa de Occidente muestran que en esta primera etapa tebana el modelo osiriano de vida eterna se impone en las tumbas de nobles, en tanto la mención del sol se registra solamente en la adoración a la divinidad en TT-162-. A continuación analizamos las características del proceso a partir de la evidencia preservada en las tumbas del siguiente reinado.

2.3. Monumentos contemporáneos del reinado de Ay

2.3.1. La tumba de Neferhotep (TT49)

Situada en la colina de el-Khokha constituye uno de los monumentos mejor conservados del período y su propietario fue el escriba, el grande de Amón, supervisor del ganado de Amón y supervisor de las *neferut* de Amón.

El eje central es este-oeste, aunque con una leve desviación sobre todo en el patio que conduce a la zona de acceso, lograda a través del plano de la fachada que

ha sido elevada para dar idea de magnitud y en cuyos lados se encuentran dos estelas.

La estela sur se preservó, aunque con daños, hasta la actualidad, mientras que la del lado norte no fue terminada de grabar. Ambas estelas están realizadas directamente sobre la piedra caliza, por debajo del nivel de la superficie de la fachada y tienen el extremo superior redondeado. Uno de los componentes principales de la estela sur es la escena central en cuyo campo superior la pareja de Neferhotep y su esposa Merytra, seguidos por los padres del funcionario, realizan plegarias a Anubis y Hathor a la derecha y a Osiris a la izquierda, entronizados (Fig. 93).

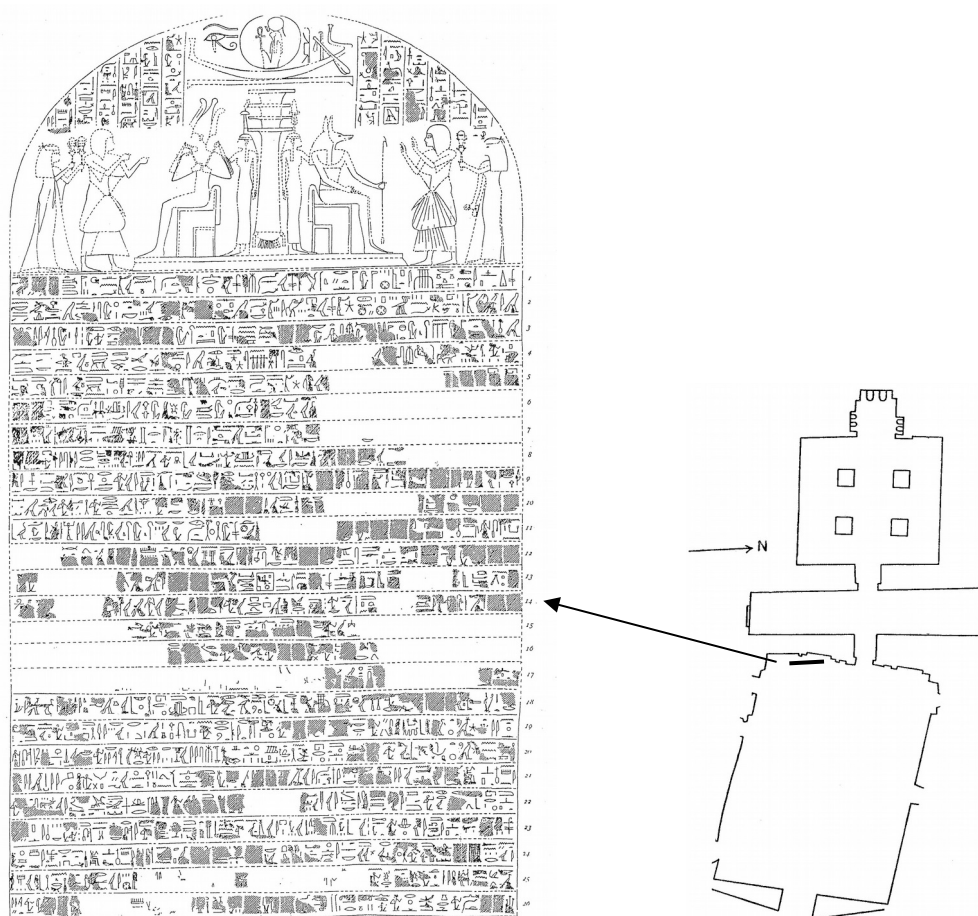


Fig. 93: Estela sur en la fachada de TT49 (Davies 1933, I: pl. XXXIV)

Sobre el pilar *djed* que separa ambas sub-escenas y mantiene la simetría, se observa a Ra-Horakhty, sosteniendo el símbolo de la vida, en su barca solar sobre el cielo. El Ojo de Horus acompaña a Ra. Por encima del difunto y los dioses se ubicaron las columnas de textos. A la derecha reza: “Adoración de Ra cuando él se pone, atribución de alabar a Anubis y a Hathor (señora) del Occidente, en la presencia de su

señor¹⁰⁹, por el escriba, el grande de Amón, Neferhotep, cuya esposa es la cantante de Amón, Merytra” (Davies 1933, I: 48).

Por debajo de la escena, el campo inferior está ocupado por un extenso texto de 26 líneas horizontales de jeroglíficos que en la actualidad están en parte deteriorados, lo que impide su lectura completa. En cuanto a su estructura, es posible distinguir: a) una fórmula de ofrenda a Amón-Ra, b) himnos dedicados al sol, a Osiris y a la Barca y c) una plegaria final del difunto hacia los dioses y los receptores de la estela. El texto dice:

“Ofrenda a Amón-Ra, señor de los tronos de las Dos Tierras, el que preside en Karnak¹¹⁰, el dios que estaba solo cuando se auto-creó, quien se dio nacimiento a sí mismo y cuya persona nadie conoce. La compañía entera de dioses le canta himnos, sus [manos elevadas] están en alabanza. Los espíritus de Pe y Nekhen le cantan, los babuinos lo adoran, toda la humanidad lo alaba al unísono [a causa¹¹¹] de su amor. Tú eres Ra quien navega en el cielo; tú inundas las Dos Tierras con tu belleza. Tú eres el dios de los dioses, gobernante de la compañía de dioses; Neit es tu madre [...] quien llenó el abismo, rey del cielo, soberano [...] quien hizo el mundo de los hombres, un poder justo a causa del amor, regente (?) de los mortales, el toro joven [...], quien creó el cielo y lo hizo brillar con estrellas y formó su trono dentro del circuito del sol, grande de temor en el cielo. Toda la tierra se llenó de fuerte aclamación [...] ellos te adoran con su oración hasta el fin de [...] Larga vida existe en tu interior y la vejez está en ti satisfecha. [...] toda maldad.

Salud a ti, Ra-Atum-Khepri en su barca, quien ilumina las Dos Tierras después de haber ascendido [...] tu [corazón] se ensanchó. La gran compañía de dioses rinde homenaje, los templos del norte y del sur reciben aclamaciones (?) [...] (cuando) ellos [ven] tu belleza. Tú estás en la barca de millones (de años); permite que tus hermosos rayos brillen sobre la puerta de mi capilla [...] (él que eleva) sus manos en adoración a [tu] bello [rostro] justo [...] el que adora a tu *ka* (tiene) luz en su cuerpo, cuyos ojos te [ven]. Su hombre interior está lleno de verdad. (Porque) yo sé que tú vives con ella y que te alimentas de ella. [...] Tú apareces (?) en [...] a la derecha [...] a la izquierda. [Dale] el dulce aliento a mi nariz, para que mi cuerpo pueda prosperar en la necrópolis. Para el *ka* del escriba, el grande de Amón, Neferhotep [...].

[Osiris señor de] Busiris¹¹², rey de la eternidad, creador del infinito, señor de señores, soberano de soberanos, a quien tu padre Geb elevó (al trono). Tú apareces (?) (en gloria) en el cielo; tú te pones en la tierra. Tú guías [...] Tú tienes tu trono en el recinto sagrado, en la región de Busiris. La corona *atef* está fijada [...] Neit [...] el “flagelo” y (otras) armas de Isis [...]. Se trajeron para ti el pilar *djed*

¹⁰⁹ El posesivo s, femenino, alude a la necrópolis. Davies traduce “Hat-hor of the West, Khefet-hir-Neb-es”.

¹¹⁰ En egipcio Ipet-sut.

¹¹¹ Davies no lo lee.

¹¹² En egipcio Djedu.

de Heracleópolis¹¹³ y el cetro-was de Ptah¹¹⁴. Tú haces prosperar [...]. [Hazme] vivir como cuando estaba [en la tierra; desígname] jefe de tu tripulación, a la cabeza de los grandes en la corte¹¹⁵ (?). Pueda yo salir [...]. ¡Júzgame! [...] no hay trasgresión en mí y mi rectitud es verdadera¹¹⁶. [...] [...] con (?) la Verdad. Yo confundo [...] al ir hacia el norte a Busiris, como un *ba*-(halcón) viviente, y hacia el sur a Abidos, como una garza. Permite que se haga un lugar para mí en la barca funeraria en el día de la fiesta-wag¹¹⁷. Pueda un manojo de brionias¹¹⁸ estar [...] en la mañana de la fiesta Neheb-kau. Pueda yo seguir la barca de Sokar [...] en el día de la Fiesta de la Divinidad. Pueda haber una antorcha para mí en el barranco, al lado de los señores del Inframundo. Pueda yo recibir panes al comienzo de la inundación, en la mañana del Año Nuevo. Puedan las barcas llenas de alimento ser traídas para mí en el día de [...]. Pueda yo recibir alimento en la Noche de la Cena. Pueda yo realizar todas las transformaciones que deseo y que pueda esto estar bien en la tierra para el escriba, el grande de Amón, Neferhotep.

Él dice: ¡Adoración a ti!, esta barca de la necrópolis [...]. ¡Salud a ti, oh barca! [con Thot al timón en la popa] y Anubis en la proa. Ningún otro pisará la escalera excepto el favorito, quien se embarcó en paz en el día del traslado (?) a la [necrópolis]. Pueda ser hecho para mí un canal desde el río como (se hace para) todo (hombre) justo y puedan los barcos [...]. Pueda yo tener una barca de pasajeros (*kbn.t*) hacia el Occidente, la tierra del justo [...]. Pueda el ganado arrastrarse para mí y puedan las cantantes ir delante de mi cadáver hasta que yo descanse en el valle. Pueda haber un lector y grupos de mujeres de luto con los niños de las servidoras de la casa y pueda ser traída agua para mí en una jarra-*nemset* de mis canales, lo cuales yo cavé. Como cualquier escriba inteligente al escribir o cualquier persona buena al figurar [...] quien siga el entierro en mi tumba de eternidad o en cualquiera de sus regiones, por favor lea esta estela [...] para el *ka* del escriba, el grande de Amón, Neferhotep, cuya esposa es la señora de la casa y cantante de Amón, Merytra. Puedan ustedes alcanzar la vejez completa (y) pueda suceder para ustedes lo que ha sucedido para mí [...] [Kar]nak. (Puesto) que yo di pan al hambriento y ropa al desnudo. Yo no dije falsedad a propósito. Yo no actué con doble cara, sino con exactitud [...] [la

¹¹³ En egipcio Neni-nesut.

¹¹⁴ Davies traduce Menfis, que en egipcio es Men.nefer, mientras que en el texto de la estela se lee Hwt-ptH, “la casa de Ptah”.

¹¹⁵ Probablemente se trate del vocablo egipcio *wsxt* “hall, court” (Faulkner 1976: 69), por la *t* conservada y por el contexto que lo hacen preferible a *xA* “office, bureau” (Faulkner 1976: 183). Davies traduce “hall”.

¹¹⁶ De probable lectura allí *wn[-mAa]* “true being, reality” (Faulkner 1976: 62).

¹¹⁷ Hb-wag “fiesta religiosa” (Faulkner 1976: 54).

¹¹⁸ Variante de *xAsyt* “bryony” (Faulkner 1976: 197). Davies da “khesyet”.

señora de la casa y cantante de Amón, Merytra] mi esposa amada.” (Davies 1933, I: 48-50).

Los motivos identificados en la estela sur son: aparición del sol, el recorrido en barca sobre el cielo, la creación y gobierno del sol, la acción de brillar y su belleza, la alegría y adoración de dioses, mandriles y hombres ante la presencia del dios, el ocultamiento del dios, amarrar las barcas, Osiris en el Inframundo, el recorrido en la barca nocturna, dar luz a los habitantes del Inframundo, los peligros en Inframundo, el juicio ante el tribunal divino, la adoración al sol y a los dioses funerarios.

Desde la fachada, la abertura que constituye la puerta de ingreso al hipogeo conduce al pasaje exterior para acceder al interior del monumento. El primer pasaje fue decorado en relieve rehundido y pintado y se observa una guarda superior de *hekers*. El lado sur (Fig. 94) muestra a la pareja de Neferhotep y Merytra de pie, con ambos brazos elevados en posición cultica y en dirección al exterior de la tumba. La vestimenta con transparencias y muchos pliegues, particularmente en Neferhotep, muestra de forma evidente la presencia del estilo amarniano.

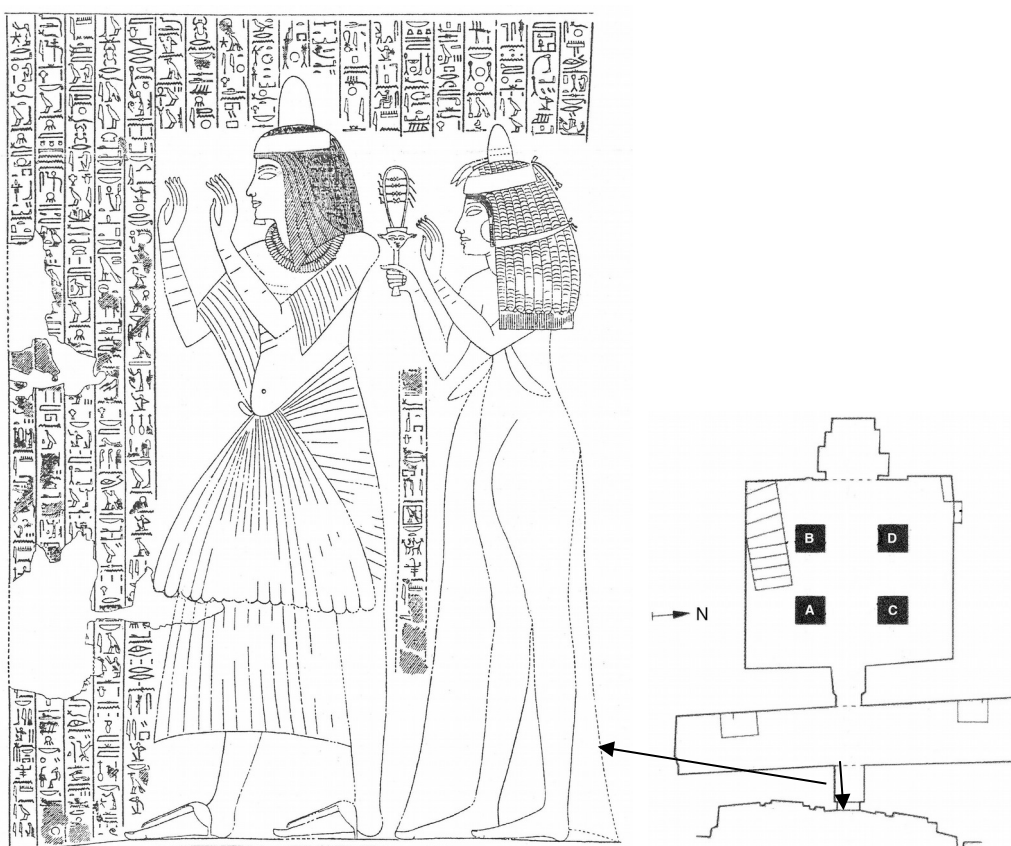


Fig. 94: Adoración al sol naciente, lado sur (Davies 1933, I: pl. XXXVI). Planta de TT49 (Pereyra et. al. 2006: fig. 15)

Delante de Merytra un texto corto expresa: “Su esposa, su amada a causa de su afecto, la señora de la casa, la favorita de [Hathor, señora de Cusae, la cantante de]

Amón en Karnak, Merytra, justificada” (Davies 1933, I: 53). Completa casi la totalidad de la superficie un texto extenso dirigido al sol naciente de diecinueve columnas con una estructura tripartita compuesta por:

I		Fórmula de adoración con la identificación de Neferhotep	
I	I	a	
		a	Himno
		b	Himno
III		Plegaria final	

I “Adoración a Ra cuando se levanta en el horizonte del cielo [... por] el escriba, el grande de Amón, el supervisor de los toros y supervisor de las *neferut*¹¹⁹ de Amón, Neferhotep, [hijo del servidor] de Amón, Neby, nacido de la señora de la casa, la cantante de Amón, Iwy.”

Ila “El dice: ¡Salud a ti!, que emerges de las aguas primigenias

e iluminas las Dos Tierras con tus rayos.

[Tú atraviesas] el cielo en [la barca...]

mientras los dioses cantan en tu aparición.

Ellos se regocijan [...]

Tú eres doblemente resplandeciente.

Tú eres un joven en [la mañana],

Amón-Atum en su círculo,

Khepri en su barca,

grande de esplendor en la casa del alma.

Cuando él se levanta [para la tierra entera]

todos los hombres se regocijan.

Ilb ¡Salud, [...] quien [se formó] a sí mismo,

quien hizo todo lo que está y creó todo lo que existe;

no hay ninguno que conozca [su persona]

o el lugar donde él llegó a la existencia.

Tú apareces como el señor de lo justo;

tú te estableces como Harakhty.

La gran compañía de los dioses te hace gestos de bienvenida

en la alegría de verte.

Sus manos te alaban,

sus corazones reciben tu belleza.

Ellos te adoran con corazón amoroso,

ellos cantan alabanzas a tu ka.

Yo llego a ti y (cuando) veo tu gloria

adoro la belleza de tu Majestad.

Tus hermosos rayos brillan para mí a la entrada de mi tumba.

¹¹⁹ Cabrol (1994) traduce el título *imy-r nfrwt* en relación a los talleres de textiles del templo de Karnak.

El que vive en la verdad me dice:
Lo que ha sucedido fue ordenado para ti.
El sol brilla al amanecer en la gran cima de Tebas Occidental,
en la presencia del señor del lugar de eternidad,
la necrópolis del hombre justo,
esta ciudad de veneración.”

- III “Pueda yo seguir a la majestad de este noble dios, Amón,
señor de los tronos de las Dos Tierras,
en su hermosa Fiesta del Valle
y recibir las hogazas de pan
que le han sido ofrecidas en el altar del señor de la eternidad y
oler el incienso de las ofrendas
cuando hay celebración en el templo funerario de Tutmosis I¹²⁰.
(Puesto que) mi cuerpo es puro,
yo recibo el vestido que se desecha y veo a Ptah-Sokar” (Davies 1933, I:
53).

Los motivos identificados en esta escena son: el nacimiento del sol, la aparición en el cielo, el recorrido en barca por el cielo, la acción de dar luz, brillar y su belleza, la alegría de quienes lo ven, la creación y gobierno del sol, el triunfo sobre enemigos y la adoración del difunto al sol.

El lado norte del pasaje tiene la representación de la pareja que ahora mira hacia el interior de la tumba (Fig. 95). Su tratamiento es semejante al del lado sur pero Merytra lleva en su mano un *menat* en vez de un sistro.

¹²⁰ Transcrito por Davies “Henket-‘onekh” (1933, I: 53).

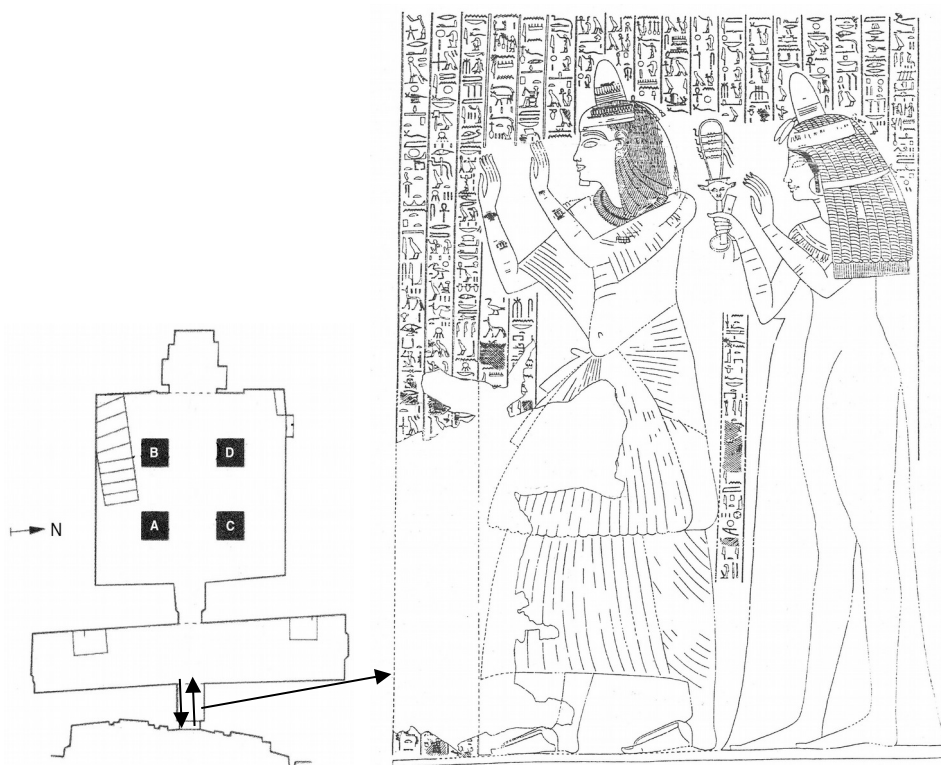


Fig. 95: Adoración al sol poniente, lado norte (Davies 1933, I: pl. XXXVII)

Acompañan a la pareja un texto con una extensa inscripción y dos textos breves, uno de los cuales se inicia en medio del texto extenso, continúa delante de Neferhotep y dice:

“Para el *ka* del escriba, el grande de Amón, el supervisor de los toros y supervisor de las *neferut* de Amón, Neferhotep, justificado, señor de veneración, el hijo del dignatario, [el servidor] de Amón, [Neby], nacido de la señora de la casa y cantante de Amón, Iwy” (Davies 1933, I: 54-55).

El otro texto breve, ubicado delante de Merytra es idéntico al del lado sur.

El texto extenso posee dieciséis columnas, está dirigido al sol poniente y presenta la siguiente estructura:

I		Fórmula de adoración	
II	a	Himno al sol	
	b	Himno a Ra y Maat en forma exclamativa o de letanía	
III		Plegaria	

- I “Adoración a Ra-Harakhty cuando se pone en el horizonte occidental del cielo. Ahora los chacales realizan su tarea frente al que está en [la barca...],
- Ila el gobernante de la eternidad,
Ra dentro de su círculo,
señor de rayos,
hacedor de la luz,

quien da vida a los hombres y a los espíritus,
a la humanidad y a los mortales [...]
Tu padre y ella, quien te descubre hacen cánticos para tí.
Los dioses se inclinan para saludarte cuando te ven
y se regocijan de tu beneficencia.
Cuando tú brillas los corazones viven y cada ojo está en alegría.
Cuando tú amaneces [...] la barca *neshmet* (?).

IIb “El dice: ¡Oh Ra!, que te satisfaces con maat,
quien ha asegurado maat en su frente.
¡Oh Ra!, quien amanece en maat,
cuya belleza maat ha abrazado.
¡Oh Ra!, eficiente a través de maat,
quien ha fijado la verdad en su barca.
¡Oh Ra!, fuerte a través de maat,
de la que vive diariamente.
¡Oh Ra!, quien formó maat,
a quien maat es ofrecida.

III Puesto que tú has puesto siempre maat en mi corazón,
yo lo ofrezco a tu *ka*;
puesto que sé que tú vives en ella
y que tú eres el que la personifica.
Yo soy escrupuloso y estoy libre de falsedad,
sin practicar dobles tratos.
¡Oh todos vosotros!, dioses y diosas de la Doble sala de Maat,
reciban al escriba, el grande de Amón, Neferhotep, justificado y en paz.”
(Se repite) (Davies 1933, I: 54).

En la escena descrita podemos reconocer el momento del ocultamiento de sol, el desembarco en Occidente, el amarar la barca, la acción de iluminar y brillar, la presencia de los padres, la presencia del sol en el Inframundo, el júbilo de los habitantes del Inframundo, el gobierno de Occidente, el juicio ante el tribunal divino, la derrota del enemigo y la adoración al sol poniente.

Ya en la sala transversal, los puntos focales de representación se ubican a las paredes occidentales. En el lado sur la escena principal comprende la recompensa de Neferhotep y Merytra por el rey y la reina respectivamente así como la salida del funcionario en carro y el banquete (Davies 1933, I: pl. IX) y en el lado norte la ofrenda y adoración de la pareja a Osiris y la diosa de Occidente en su kiosco (Davies 1933, I: pl. XXX). Ambas escenas muestran complementariedad en la dirección y el contenido.

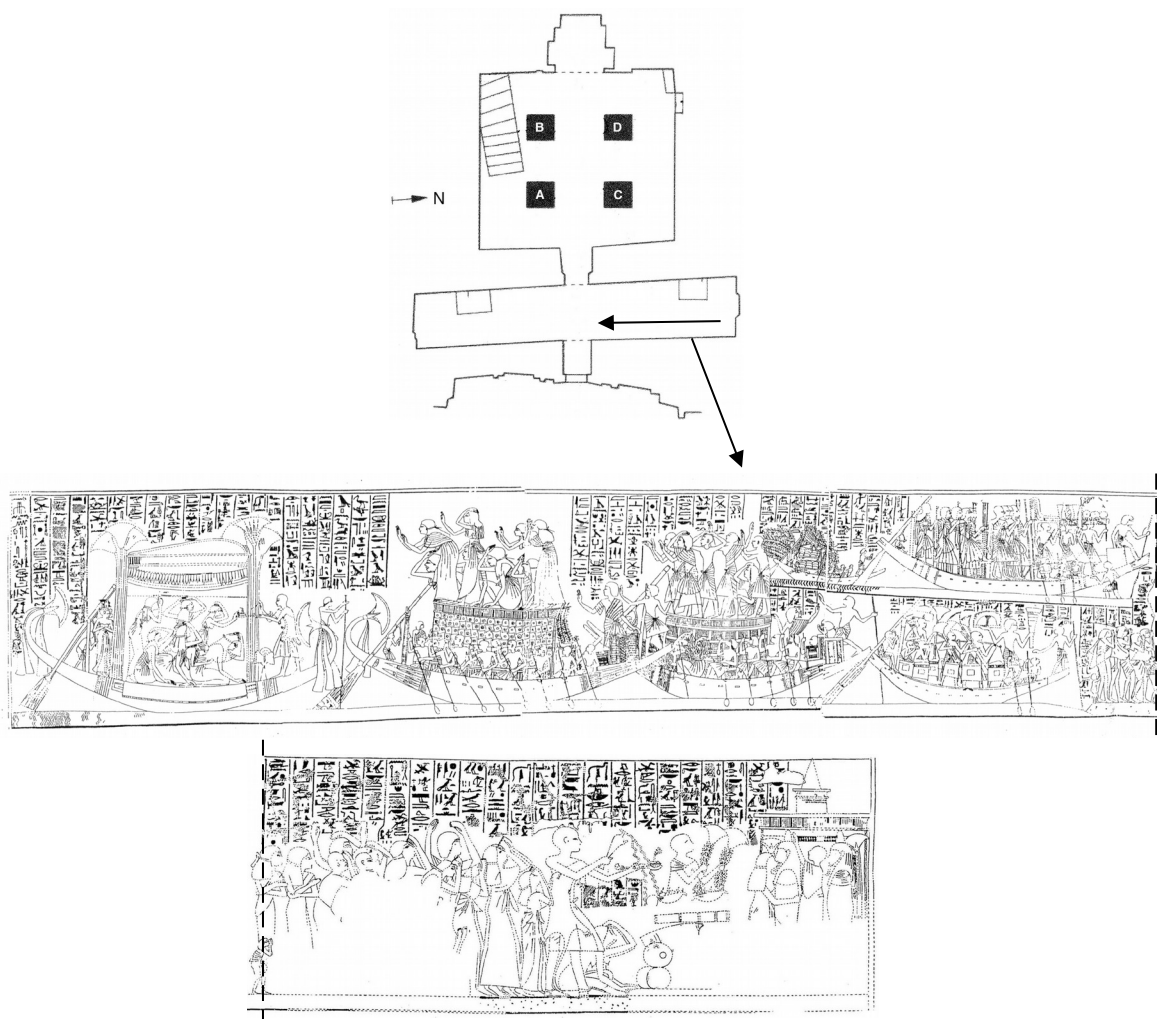


Fig. 96: Procesión funeraria en TT49, registro superior de la pared este, lado norte de la sala transversal (Davies 1933, I: pls. XXII-XXIV)

La pared oriental del lado norte se organiza en tres registros (Fig. 96). El superior muestra un grupo de seis barcas en dirección izquierda-derecha (Davies 1933, I: pls. XXII-XXIV). La primera barca del extremo izquierdo se destaca por su tamaño pero sobre todo por el catafalco enmarcado con flores de papiros de tallos largos a cada lado así como por dos mujeres identificadas con las diosas Isis y Neftis en la popa, el sacerdote *wab* que distribuye incienso y un hombre que conduce la barca en la proa. El sacerdote dice:

“Quemar incienso para tu *ka*, oh Harakhty, Khepri en su barca, Nu, padre de los dioses, esta barca *neshmet* que lleva al dios, a Isis, a Neftis, a este Horus, hijo de Osiris, quien es el timonel, y a Thot, señor de la ley, quien aparta al enemigo de aquél que está en la barca *neshmet* y protege la barca *wia*” (Davies 1933, I: 39).

Sobre esta barca principal se lee:

“El Osiris, el escriba, el grande Amón, Neferhotep justificado. Su muy amada esposa, la señora de la casa y cantante de Amón, Merytra, le dice: ‘estoy aquí sentada a tu lado pero ya no puedo escuchar tu voz, levántate y ve a tu barca,

hacia el rostro de Amón. Oh remos [...] (que) van a la tierra de la eternidad, oh barca *neshmet*...la serpiente Klent(?)[...] Tú te alejas de mi y me dejas sola” (Davies 1933, I: 39).

A continuación se observan dos barcas también de gran tamaño en las cuales se encuentran remeros y mujeres y hombres que lloran y se lamentan de forma muy expresiva. El registro luego se subdivide y muestra dos barcas que transportan alimentos y mobiliario para la tumba, acompañados por funcionarios del estado identificados por su talla jerárquica y las vestiduras típicas de su estatus.

Desde el subregistro inferior se representó la llegada a tierra y la escena continúa con un grupo de mujeres, hombres y niños que llevan sus manos a la frente en señal de lamento. Las plañideras expresan también su dolor por medio de las siguientes palabras:

“¡Alabanza, alabanza! ¡A salvo, a salvo, a salvo! Gimen incansablemente: ¡Oh, qué pérdida! El buen pastor va a la tierra de la eternidad. La multitud de hombres es despojada de ti (porque) tú estás en la tierra que ama la soledad. Él, quién amaba estirar las piernas al caminar está maniatado, aprisionado, encerrado. El, quién fue rico en fino lino y hermosas ropas yace despojado de sus vestidos de ayer” (Davies 1933, I: 41).

Delante del cortejo el sacerdote con incienso purifica el aprovisionamiento y ofrendas para la tumba junto a un portador de ofrendas mientras que el sarcófago erecto es sostenido desde los pies por su esposa. Detrás se observa un segundo sarcófago que un sacerdote sujeta. Las palabras de la viuda rezan:

“Yo soy tu esposa, Merytra, oh el grande, no me abandones, [porque] tu naturaleza es de esta clase, de un padre. Tal es mi distancia de ti (que mientras) tú eres como Ra [...] yo camino sola con las cantantes. Estoy detrás de ti, (pero) tú, que me amabas y hablabas conmigo, estás silencioso y no me respondes” (Davies 1933, I: 41).

Por su parte el lector oficiante dice: “Yo quemo incienso y hago libaciones para tu *ka*, oh Osiris, el escriba, el grande de Amón, Neferhotep” (Davies 1933, I: 41).

Ambos sarcófagos se encuentran ante la tumba representada con una amplia fachada con cornisa y conos funerarios y una pirámide por encima cuyas proporciones no se corresponden con la tumba. Los motivos que identificamos en esta escena son: el cruce del cortejo fúnebre en barcas por el río, el desembarco en la ribera occidental, el cortejo funerario, el traslado del ajuar, la presencia de los sarcófagos, los rituales sobre las momias y la presencia de la tumba.

Completan las escenas de la pared los dos registros inferiores en los cuales el difunto, su esposa y sus padres inspeccionan la elaboración del ajuar y del sarcófago (Davies 1933, I: pls. XXV-XXVII).

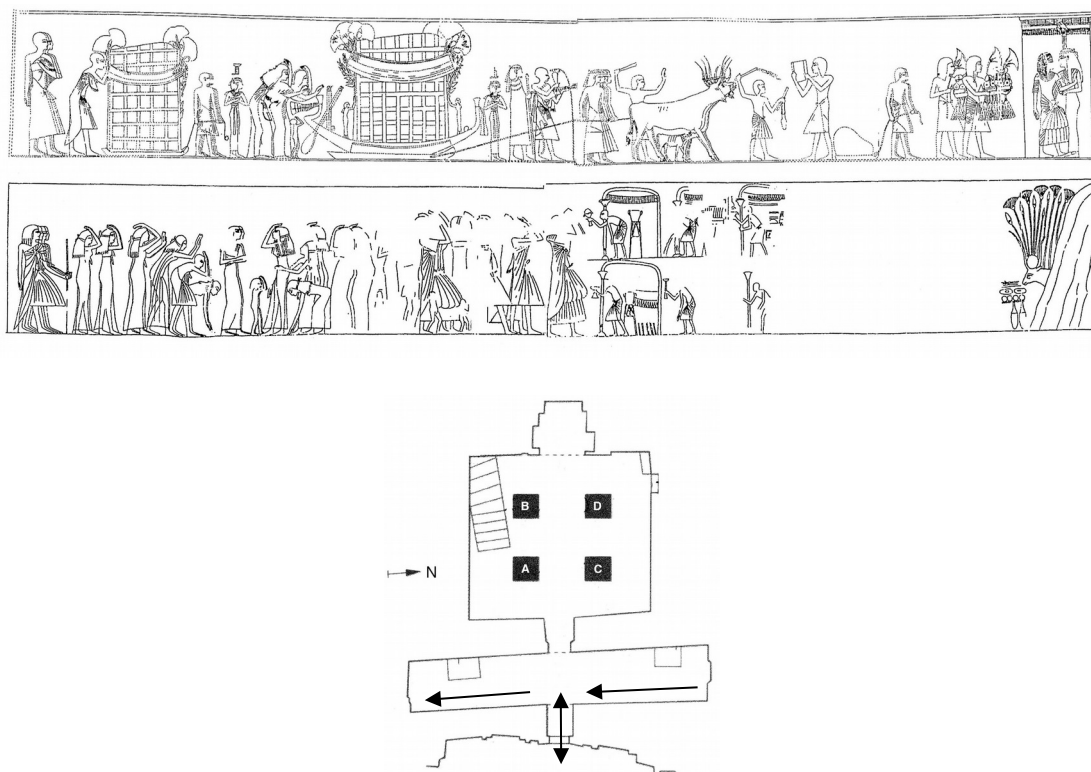


Fig. 97: Procesión funeraria, pared este, lado sur, de la sala transversal (Davies 1933, I: pls. XX-XXI)

La pared este (lado sur) también se organiza en tres registros cuyas escenas se orientan hacia la derecha en continuidad con la dirección de la representación del lado norte de la pared. El registro superior (Fig. 97) muestra un grupo de funcionarios y el arrastre del trineo que lleva el catafalco con los vasos cánopes, conducido por un grupo de hombres de menores proporciones que los anteriores. Delante se encuentra el catafalco principal con el sarcófago en la barca divina, también arrastrada sobre el trineo que es tirado por bueyes. En ambos extremos de la barca encontramos a dos mujeres identificadas como las diosas Isis y Neftis y detrás de aquella un grupo de plañideras y niños. La comitiva es conducida por el sacerdote *sem* que prepara el camino y por un oficiante lector, seguidos por el *tekenw*, que también es arrastrado sobre un trineo, y dos hombres con ofrendas de flores de loto y papiro. Todo el grupo se dirige hacia la tumba, de la cual se muestra la fachada, esta vez sin la pirámide, dentro de la cual se encuentra el difunto ante la diosa de Occidente.

En el registro medio (Fig. 97) se representó un grupo de hombres conocido como los “Amigos”, un importante número de dolientes (mujeres, hombres y niños), así como las construcciones bajo las cuales se depositaba las provisiones y las ofrendas necesarias para los ritos de enterramiento, organizadas en dos subregistros. Parte del registro se ha perdido, por lo que sólo hacia el final del mismo se observa a la diosa Hathor, como vaca con el disco solar entre sus cuernos, que asoma desde la montaña

para recibir las ofrendas dispuestas sobre una mesa. El registro inferior está muy deteriorado y solo se distinguen parte de un grupo de hombres y mujeres que se dirigen hacia la pareja sentada en el extremo derecho (Pereyra *et. al.* 2006: fig. 18).

Las escenas de la pared este (lado sur) contienen los motivos del cortejo fúnebre, el traslado de los sarcófagos, del *tekenw* y del ajuar, la presencia de la tumba y la montaña y la presencia de la diosa de Occidente y de la diosa Hathor.

En las paredes norte y sur de la sala, con algunos sectores perdidos, presentan paneles superiores con escenas de adoración y ofrenda a Anubis y Osiris en simetría especular; paneles laterales en dos registros con la recepción de ofrendas por parte de Neferhotep y Merytra y en el centro una estela de borde redondeado. De lo conservado en ellas se distingue en el campo superior la ofrenda a los dioses y en el inferior líneas de textos y al difunto arrodillado (en la estela norte) y restos del color rosado, imitación de granito, en la estela sur (Pereyra *et. al.* 2006: figs.19 y 20).

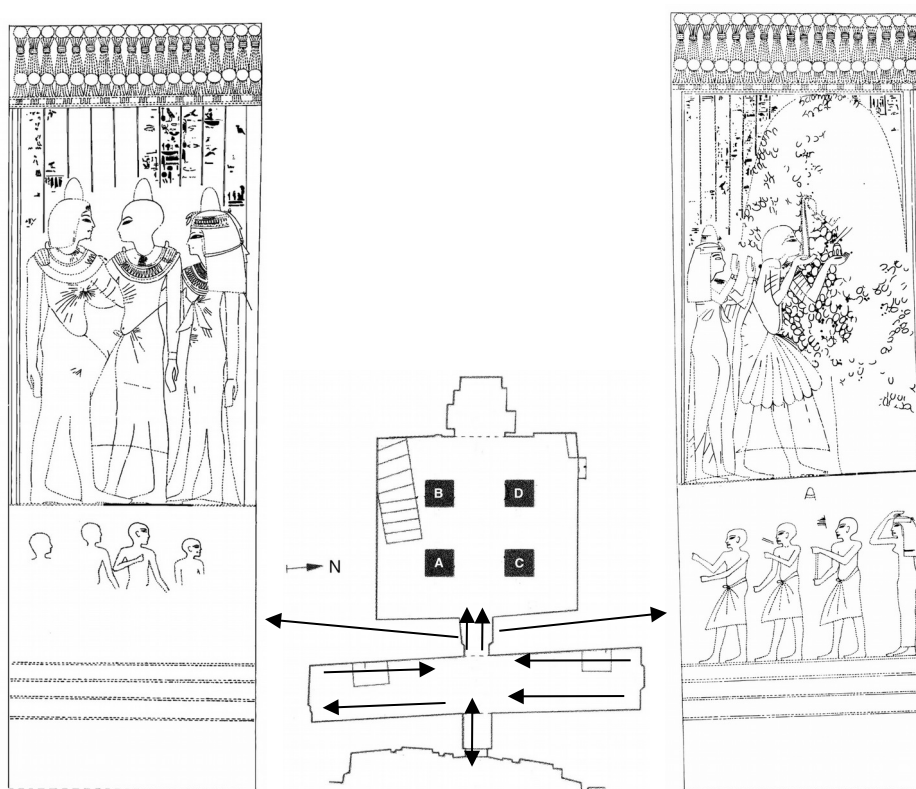


Fig. 98: Escenas del segundo pasaje, paredes sur y norte (Pereyra *et. al.* 2006: figs. 22 y 23)

En dirección al interior de la tumba el siguiente espacio es el segundo pasaje. Ambos lados están organizados en dos registros (Fig. 98). El lado sur muestra a Neferhotep frente a sus padres y se conservan fragmentos de texto que expresan los deseos de los padres: “Todo lo bueno que fue hecho para ti, que Amón-Ra te ha dado” (Davies 1933, I: 43). En el registro inferior se distinguen cuatro hombres (Pereyra *et. al.* 2006: fig. 23). El lado norte presenta en el registro superior a la pareja de

Neferhotep y Merytra ante la diosa árbol, de quien reciben agua y panes, mientras en el inferior encontramos portadores de ofrendas, tres de ellos hombres y una mujer (Pereyra *et. al.* 2006: fig. 22). En este espacio se reconocen los motivos de la presencia de los padres y de la diosa árbol.

El pasaje interior comunica con la sala que contiene cuatro pilares, la cual está casi en su totalidad decorada a excepción de la pared sur y una cara de cada pilar. Las paredes orientales están organizadas en dos registros. La escena norte presenta en el registro superior a Neferhotep de pie con un ramo de Amón en dirección al pasaje ante una mesa de ofrenda de gran tamaño, en cuya parte superior se observan las llamas que expresan el holocausto (Fig. 99). El funcionario está representado en un tamaño superior a los demás, lleva sandalias, collares de recompensa, una pequeña barba y en su cabeza un cono funerario. Detrás de él se encuentra Merytra quien lleva en su mano derecha, elevada, el sistro y en la izquierda un ramo de flores de loto. A continuación dos subregistros muestran cuatro mujeres muy jóvenes en cada uno con diferentes ofrendas florales y conos de ungüento. Por encima de las todas las figuras están las columnas preparadas para los textos que no fueron terminados. En el registro inferior, de menor tamaño, es posible observar nueve portadores con sus respectivas ofrendas consistentes en flores, conos y ramos, guiados por un cantante ciego (Pereyra *et. al.* 2006: fig. 24).

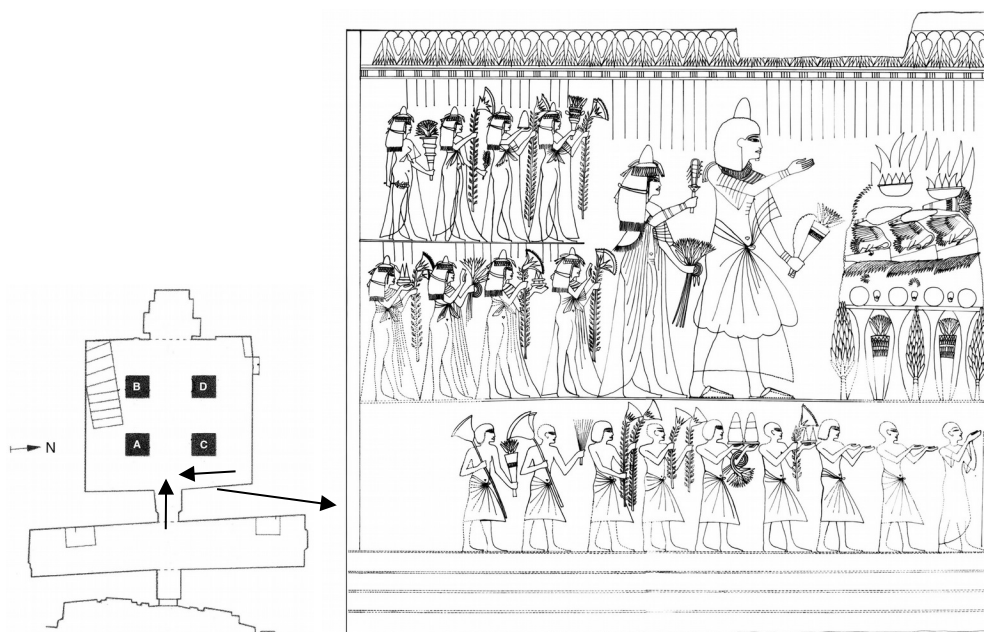


Fig. 99: Adoración al sol, pared este (lado norte) de la sala de pilares (Pereyra *et. al.* 2006: fig. 24)

La pared del lado sur presenta en el registro superior al propietario de la tumba en dirección al pasaje quien realiza una libación a la mesa de ofrendas que también

muestra incienso humeante (Fig.100). Lo siguen tres mujeres que tienen los brazos levantados y llevan sistros o collares *menat*. Están ataviadas con vestidos con pliegues y transparencias que pueden ser identificadas como su esposa, su madre y su hija a partir de rasgos que evidencian las diferencias en la edad (Pereyra 2009: 157). En el registro inferior se conservaron portadores de ofrendas (Pereyra *et. al.* 2006: fig. 25). En ambas escenas identificamos el motivo de la adoración al sol.

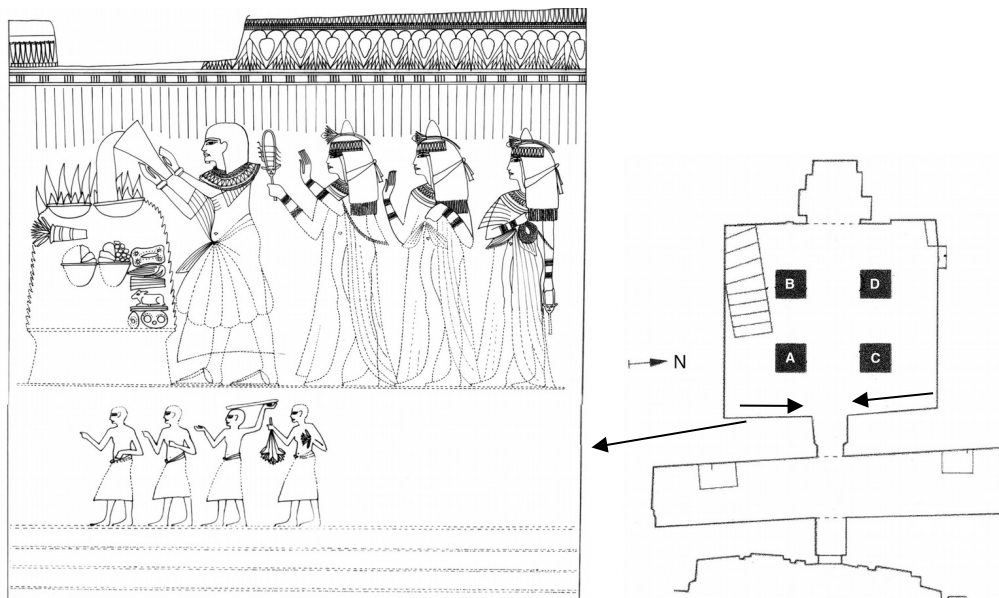


Fig.100: Adoración al sol, pared este (lado sur) de la sala de pilares (Pereyra *et. al.* 2006: fig. 25)

En la pared norte de la sala encontramos la representación del templo de Amón en Karnak con la entrega del ramo de Amón a Neferhotep en el registro superior y sus dominios en el Alto y Bajo Egipto que ocupan parte de este registro y la totalidad de los registros inferiores. Sólo la abertura de acceso a un sepulcro anexo interrumpe la escena (Davies 1933, II: pl. III).

La pared oeste, lado norte, comprende en el sector derecho una escena doble en dos registros. En el superior Neferhotep y Merytra adoran a Osiris entronizado en su kiosco y una diosa que lo acompaña. En el inferior Neferhotep adora a Anubis, quien está ante una importante mesa de ofrendas. El sector izquierdo está configurado por una pilastra como componente arquitectónico y en ella se observa en el registro superior a Neferhotep en dirección al sur ante la diosa de Occidente (Fig. 101). En el registro inferior tres hombres llevan ofrendas (Pereyra *et. al.* 2006: fig. 27). La escena de la pilastra configura el motivo de la presencia de la diosa de Occidente.

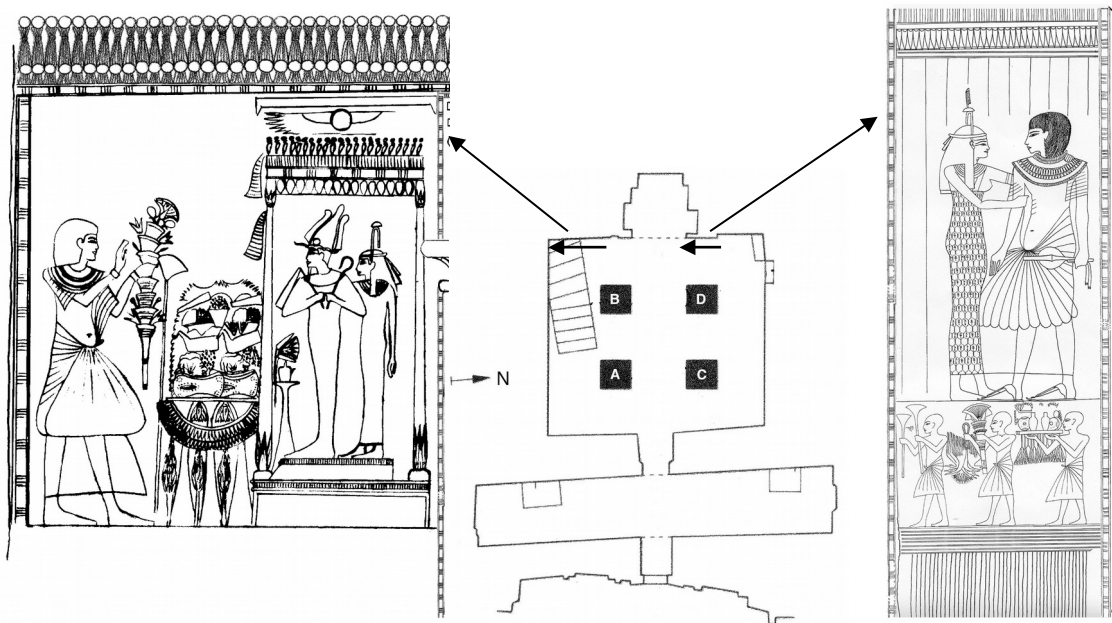


Fig. 101: El difunto ante Osiris y ante la diosa de Occidente, pared oeste (sur y norte respectivamente) de la sala de pilares (Pereyra *et. al.* 2006: figs. 26 y 27)

En el lado sur, la pared oeste también integra dos componentes: en el sector derecho observamos una estela que remata en la parte superior con la representación de Anubis en forma de chacal echado, y en el sector izquierdo (Fig. 101), por encima del acceso a la cámara funeraria principal, observamos a Neferhotep en dirección norte que adora y ofrenda a Osiris y la diosa de Occidente, quienes están en su kiosco. Esta estructura se encuentra enmarcada por el disco solar alado y el signo del cielo (Pereyra *et. al.* 2006: fig. 26). El motivo de la presencia del difunto ante Osiris y la diosa de Occidente se reconocen en esta última escena.

Hemos mencionado ya que la sala posee cuatro pilares como componentes de soporte. Cada uno de ellos presenta sólo tres caras decoradas. Si consideramos la dirección principal de ingreso este-oeste, desde el segundo pasaje, en el pilar A (Fig. 102) se observa en la cara este una representación dividida en tres registros horizontales. El superior muestra a Neferhotep, quien sostiene un brasero, seguido por su esposa, que lleva un sistro hathórico en su mano derecha y un *menat* en la izquierda, y están acompañados por un servidor que lleva panes. Se observa además un texto de extensión breve cuya lectura en la actualidad es difícil pero que Davies traduce: “[Adoración] a Ra-Harakhty cuando se pone en el horizonte [occidental, ...] vida, felicidad, victoria [...] y] comida que ha sido ofrendada en la presencia”; y por encima de Merytra se lee: “Sacudiendo los sistros para el señor de la eternidad y calmando a Nefer-tem [...], por la señora de la casa, favorita de Mut, amada de Hathor, señora de Cusae, y cantante de Amón, Merytra” (Davies 1933, I: 62). En el registro medio se ubicó una escena de carnicería ejecutada por dos servidores y un tercero

que parece registrar la escena y sobre quien se dispusieron columnas para textos que no se completaron. En el registro inferior se representan canastos con uvas y flores de loto.

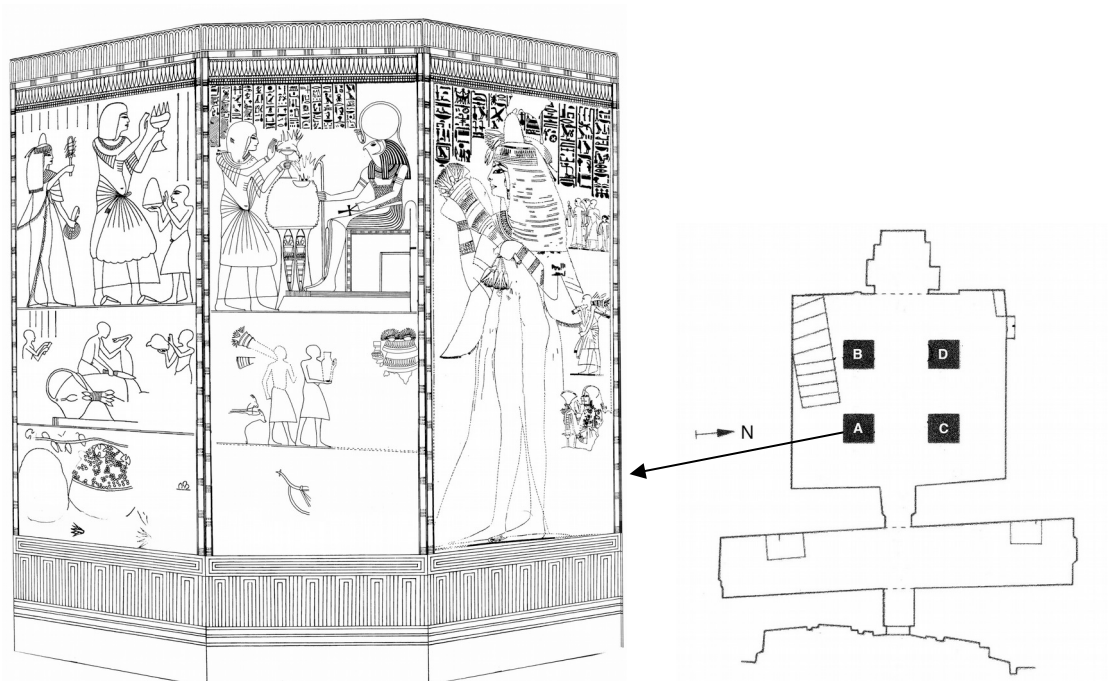


Fig. 102: Pilar A en TT49 (Pereyra et. al. 2006: fig. 28)

En la cara norte del pilar también se respeta un esquema tripartito y el registro superior se decoró con la ofrenda a Ra-Harakhty por parte de Neferhotep, quien presenta un ave que por la identificación de llamas y humo inferimos está ardiendo en un brasero, junto a una mesa de ofrendas de gran tamaño. El componente textual reza:

“Adoración a Ra, señor de la Verdad dentro de su naos, señor de la eternidad. Acepta un obsequio de pan, cerveza, carne, aves puros para tu bello rostro cuando te pones, para que puedas concederme una vejez feliz, que mis ojos puedan ver y mis oídos oír hasta que la vejez llegue (a su fin). Para el ka de Neferhotep” (Davies 1933, I: 63).

El dios es identificado como “Ra-Harakhty-Atum, señor de las Dos Tierras de Heliópolis, Khepri, capitán de su barca, señor de la eternidad, soberano del tiempo eterno”. El registro del centro se compone de portadores de ofrendas -animales, jarras con bebida y ramos- y el estado actual del registro inferior sólo permite inferir sólo unas riendas (?).

La cara oeste muestra un único registro que destaca por la dimensión de la figura de Merytra con un gran ramo entre sus manos y a su lado se presentan tres grupos de portadores de ofrendas que consisten en lazos, ramos, flores de loto y papiros. El grupo inferior de mujeres lleva sistros. Sobre Merytra el texto dice:

“Su amada esposa, la señora de la casa, favorita de Hathor, señora de Cusae, la cantante de Amón, Merytra, dice: ‘¡muy bueno es esto que aparece ante ti, oh gran favorito! Pueda tu [tumba] ser sostenida y bien provista en Tebas y tú puedas posicionarte en la necrópolis. Puedan muchos años traerte rejuvenecimiento como un feliz seguidor de Amón. Pueda tu cuerpo estar vigoroso, tus manos estar jóvenes y tus ojos contemplar belleza.’” (Davies 1933, I: 63).

El motivo que identificamos en el pilar es la adoración al sol.

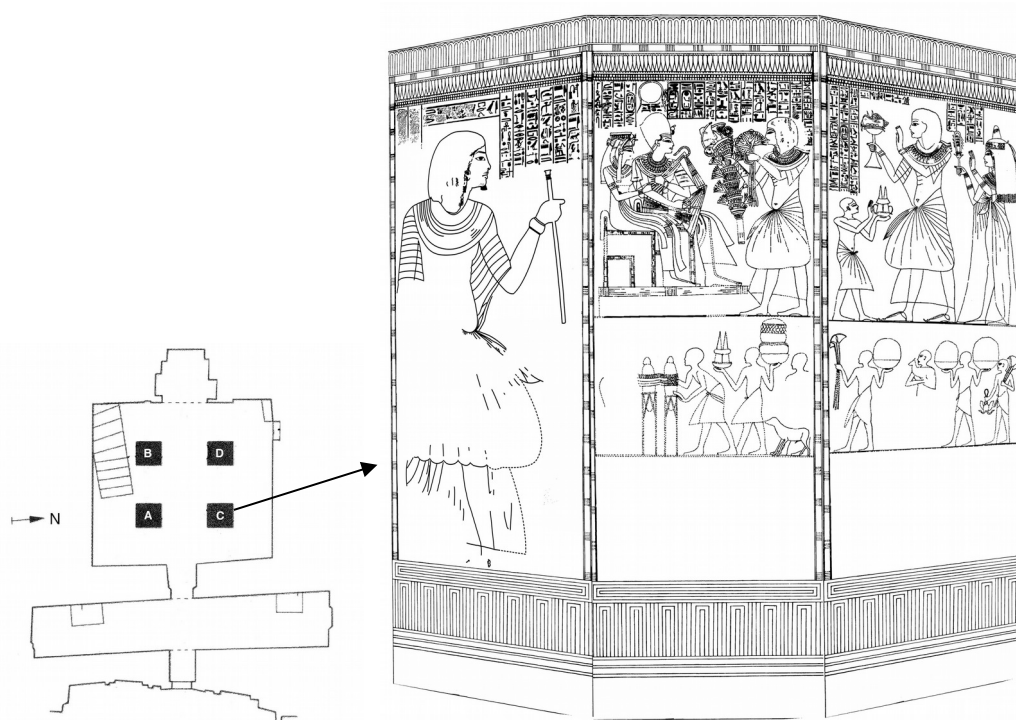


Fig. 103: Pilar C en TT49 (Pereyra *et. al.* 2006: fig. 30)

El pilar C posee en la cara este tres registros (Fig.103). En el superior Neferhotep sostiene en la mano derecha un brasero con un pato y su mano izquierda indica adoración. Le sigue su esposa cuya mano izquierda expresa también adoración y en la derecha sostiene un sistro. Delante ellos un servidor de menores dimensiones ofrece un cono de ungüento. Delante de la pareja se presenta un texto asociado que dice:

“La recepción de cosas buenas (por) el dios perfecto, señor de las Dos Tierras, Amenhotep (I), hermoso hijo de Amón, a quién éste (Amón) ama más que cualquier rey, y homenaje a la esposa del dios, señora de las Dos Tierras, Ahmes Nefertary, madre y esposa del rey, mano del dios, por siempre amada de Ra, para que ellos concedan vida, felicidad, salud y agudeza en la presencia de sus *kau*. Que yo pueda recibir pan, cerveza y una res sacrificada (procedente) de sus altares. Para el *ka* del escriba, el grande Amón, Neferhotep”. “Su amada esposa y

objeto de su deseo, la señora de la casa, la favorita de Mut y cantante de Amón en Karnak, Merytra” (Davies 1933, I: 61).

El registro medio muestra un grupo de servidores que transportan animales, panes y flores de papiro y el registro inferior carece de decoración en la actualidad. La cara sur presenta también tres registros horizontales en continuidad con los antes descritos. En el superior los reyes divinizados, Amenhotep I y Ahmes Nefertary, son homenajeados por el difunto que presenta ante ellos ramos de gran tamaño y flores de loto. Por encima del rey está el disco solar con la cobra que lleva el *ankh*. Un largo texto acompaña la escena:

“Presentación de todo tipo de flores puras y bellas, todo tipo de hierbas de Punt, todo tipo de frutas de dulce perfume, todo tipo de dulces plantas acuáticas, y flores de loto puras y pimpollos, ante tu rostro, oh hijo de Amón, y para el *ka* de la esposa del dios diariamente, para que permitan la recepción del alimento ofrendado ante ellos por el *ka* de Neferhotep” (Davies 1933, I: 62).

La reina es identificada mediante un texto breve:

“La esposa del dios, Ahmes Nefertary, amada de Amón, quien creó su belleza, una para quien es hecho todo lo que ella pide y la belleza y la belleza de cuya voz apacigua al dios” (Davies 1933, I: 62).

Por debajo de esta escena, se ven servidores que trasladan bienes -panes, mesas, conos de ungüento y animales en pie-. Un tercer registro, el inferior, carece actualmente de decoración visible, si bien se puede inferir la temática de acuerdo con nuestro modelo de análisis y por comparación con los otros pilares. La cara oeste, en correspondencia con la del pilar A, presenta un único registro que contiene la figura de pie de Neferhotep, ataviado con la vestimenta de funcionario, barba y un bastón de mando en su mano izquierda. El texto dice:

“El escriba, grande de Amón, supervisor del ganado y de las *neferut* de Amón en el sur y norte de Egipto, Neferhotep dice: ‘¡Cuán refrescante es caminar detrás de Amón en su Bella Fiesta del Valle un día feliz de una vida feliz en la que mis ojos se embelesan junto a Amón en el templo funerario de Thutmosis III¹²¹ de acuerdo con sus prácticas ancestrales, y se traslada hacia mí un bouquet...!’” (Davies 1933, I: 62).

La adoración a los dioses funerarios es el motivo de este pilar.

¹²¹ Transcrito por Davies “Chnemet-‘onekh” (1933, I: 62).

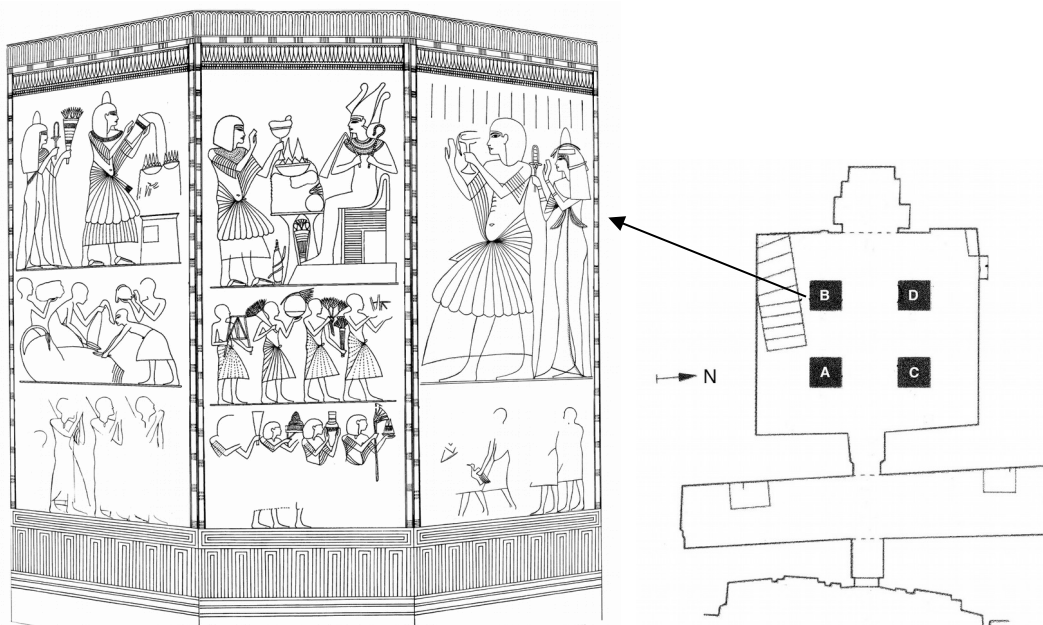


Fig.104: Pilar B en TT49 (Pereyra *et. al.* 2006: fig. 29)

El pilar B muestra, en su cara este, una decoración igualmente dividida en tres registros horizontales (Fig.104). El superior se ocupó con la figura del propietario, quien realiza una libación sobre una mesa de ofrendas con dos cuencos ardientes; le sigue Merytra, que sostiene en la mano derecha el sistro y en la izquierda un ramo de flores de loto. El registro medio presenta una escena de carnicería en la que participan cuatro servidores. En el registro inferior hay una procesión de cantantes ciegos. En la cara norte de este pilar nuevamente la decoración se compone de tres partes en correspondencia con la cara antes considerada. En el registro superior vemos a Osiris entronizado y ante él Neferhotep realiza una ofrenda doble: lleva en la mano izquierda un brasero y sobre una gran mesa ofrece flores de loto, panes y un cuenco humeante. Debemos destacar que sólo este registro posee un texto en el cual se lee:

“Recibe buen alimento, oh señor de los dioses, Osiris, señor de Rosetau! Que me permita sentar sobre un trono (*bdh.t*¹²²) y que los espíritus augustos me reciban. Para el *ka* de Neferhotep” (Davies 1933, I: 64).

El registro medio muestra una fila de portadores de ofrendas consistentes en flores, panes, taburetes. El mismo repertorio se visualiza en el registro inferior, pero la diferencia radica en que el atavío de los portadores en el último caso es más suntuoso. La cara oeste está decorada con una representación dividida en dos registros: el superior muestra a Neferhotep que lleva un animal sacrificado sobre una copa y Merytra sostiene un sistro hathórico. Las líneas preparadas para el texto no fueron completadas. En el registro inferior se ven figuras humanas y una de ellas lleva un ave

¹²² El trono firme de los dioses.

en sus manos. Por lo señalado podemos reconocer el motivo de adoración al dios Osiris.

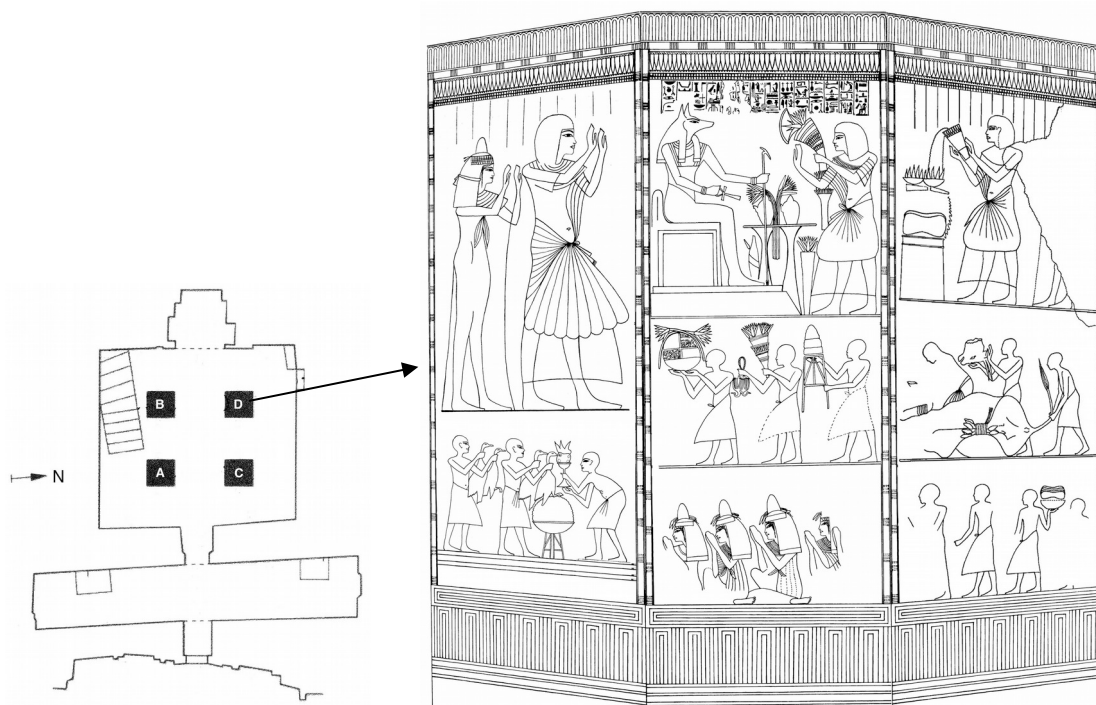


Fig. 105: Pilar D de TT49 (Pereyra et. al. 2006: fig. 31)

Por último, el pilar D también posee tres lados decorados (Fig. 105). La cara este repite la decoración tripartita y ubica nuevamente en el registro superior a Neferhotep, que purifica una mesa de ofrendas que contiene, en correspondencia con la escena del pilar B, dos cuencos ardientes. Detrás de él se insinúa¹²³ una silueta que podría ser la de su esposa. Las líneas de texto se prepararon pero no se completaron. Por debajo, se presenta una escena de carnicería de un buey con tres servidores y en el registro inferior una serie de sirvientes trasladan panes y otros artículos que dada su escasa legibilidad no pueden ser identificados. La cara sur del pilar tiene tres registros y en el superior Anubis entronizado recibe de Neferhotep jarras y ramos de flores de loto sobre una mesa de ofrendas, así como un enorme ramo con flores de loto y papiro que lleva el difunto en su mano izquierda. El texto indica el homenaje al dios:

“Adoración a Anubis, homenaje a su *ka* diariamente (diciendo) ‘He venido a ti, oh dios excelente, a magnificar tu belleza. Canto a tu inmaculada cara, (porque) tú eres el hacedor de la eternidad’. Qué puedas tú dar un justo entierro después de la vejez. Para el *ka* de Neferhotep” (Davies 1933, I: 63).

En el siguiente registro se visualizan portadores con canastos con uvas, animales sacrificados, adornos florales y mesas para la presentación de las ofrendas. Y el último registro muestra a un grupo de mujeres con conos de ungüento sobre sus

¹²³ Por el estado de deterioro de este sector.

cabezas que se encuentran sentadas con las piernas cruzadas y que aplauden. El lado oeste está organizado en dos registros, como en el pilar suroeste. En el superior se ve a Neferhotep y Merytra de pie y con los brazos alzados en señal de adoración, sin ofrecer productos y las líneas de inscripción inconclusas sugieren la preparación para el registro textual. Por debajo de este registro se presenta un grupo de tres servidores con animales y ante una ofrenda ardiente. En este pilar el motivo identificado es la adoración a Anubis.

En el extremo oeste de la sala de pilares se encuentra el nicho con tres pares de estatuas sedentes, perteneciendo la central a Neferhotep y su esposa Merytra. En las paredes norte y sur del nicho, en sendos registros superiores, se dispusieron escenas de ofrenda a la diosa Hathor en su kiosco del lado norte y a Osiris respectivamente del lado sur (Pereyra *et. al.* 2006: fig. 32).

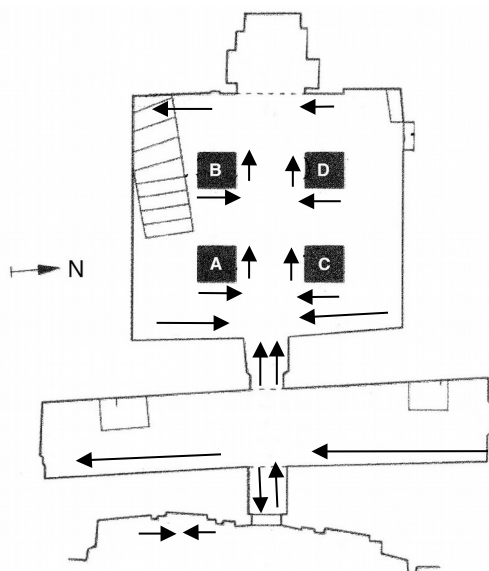


Fig. 106: Esquema de dirección de escenas en TT49.

La tumba de Neferhotep constituye un importante ejemplo de los principios de simetría en la distribución de escenas a partir del eje longitudinal este-oeste no sólo en los componentes arquitectónicos (dos estelas en la fachada, dos en la sala transversal, cuatro pilares), sino también en la organización del programa decorativo. En este sentido es evidente la simetría en la composición y contenido del primer pasaje, en las estelas de la sala transversal, el segundo pasaje, las paredes orientales de la sala de pilares y los pilares propiamente dichos. Por su parte, las escenas de las paredes orientales del vestíbulo presentan continuidad en la dirección, simetría en la composición y correspondencia temática, mientras las escenas de las paredes occidentales sólo en dirección y contenido. Por último, en la sala de pilares las

paredes oeste mantienen la complementariedad temática y una simetría de equilibrio no especular en la composición.

Hemos mencionado ya la combinación de estilos de representación tradicional y amarniano en particular en las figuras divinas y humanas respectivamente así como de temas vinculados al desempeño laboral del difunto y al mundo divino. En este caso, es relevante la profusión y variedad de motivos que evocan el viaje solar identificados en este monumento en relación al reinado precedente.

2.3.2. La tumba de Nay (TT271)

El propietario de TT271, Nay, lleva los títulos de escriba real, escriba de los reclutas, chambelán, supervisor de los trabajos y médico jefe, de acuerdo a las inscripciones registradas en el monumento. El conjunto, de grandes dimensiones se encuentra en Qurnet Murai (Habachi y Anus 1977: 10) y comprende dos niveles de construcción. El de la estructura excavada en la roca, que incluía una zona de aproximación constituida por un patio, que no se conserva en la actualidad (Kampp 1996: 544) y una zona de acceso delimitada por la fachada, que presenta dos ventanas a cada lado de la entrada. El ingreso a este primer nivel se realiza desde la puerta y todos los espacios (primer pasaje, sala transversal con pilares y sala longitudinal¹²⁴) carecen de decoración.

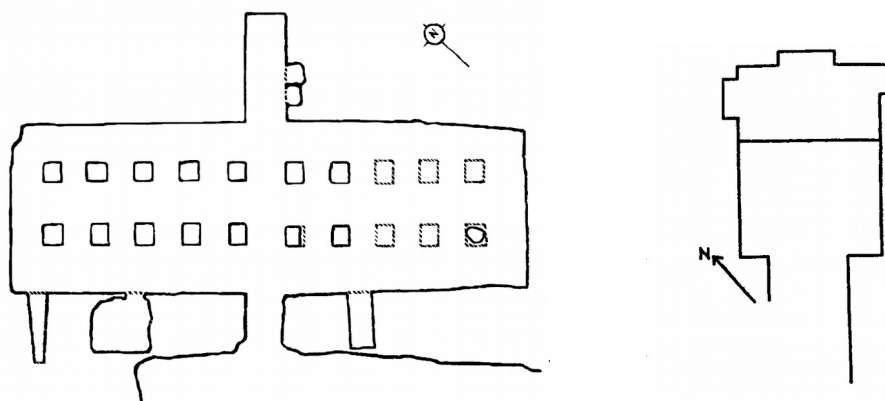


Fig.107: Nivel de la estructura y la capilla de culto de TT271 (Habachi y Anus 1977: fig. 5; PMI¹, 348).

Por encima de esta estructura encontramos un segundo nivel al cual se accede desde el exterior. La capilla consta de una sala cuadrangular, que tiene una plataforma elevada en su tercio del fono y un nicho como último espacio. La pared este de la sala muestra la figura fragmentaria del sacerdote *sem* y un asistente que presentan una mesa de ofrendas al propietario y su esposa, sentados frente a ella. Detrás de ellos se observa un ramo de flores y un texto de ocho columnas (Habachi y Anus 1977: fig. 8).

¹²⁴ Ver detalles arquitectónicos en Segunda parte, Capítulo 2.

La pared oeste conserva una escena semejante a la anterior, donde la pareja recibe las ofrendas del sacerdote *sem* y dos asistentes (Habachi y Anus 1977: fig. 13).

La pared norte de la plataforma, que separa la sala de la capilla propiamente dicha, está ocupada en su totalidad por una escena en cuyos extremos está Nay ataviado con el atuendo de sacerdote *sem* y uno de sus brazos elevado en adoración en dirección al centro de la pared. Allí se encuentra un gran holocausto, consistente en flores, uva, panes y ramos. Entre la figura de Nay y las ofrendas se dispusieron columnas preparadas para textos que no se completaron (Habachi y Anus 1977: fig. 10).

Ya en la capilla, la decoración se conserva en la pared norte, a ambos lados del nicho central donde estaba ubicada una estela. En el lado oeste Nay arrodillado en dirección al este levanta en cada mano una canasta (Fig. 108). Su rostro se ha perdido y es posible advertir que la indumentaria es similar a la del período de Amarna, en tanto que la escena recuerda a las adoraciones de los funcionarios en esa necrópolis.



Fig. 108: Adoración al sol naciente en la capilla de TT271 (Habachi y Anus 1977: 20, fig. 11).

Delante y detrás de él encontramos un texto fragmentario de seis columnas. Su estructura es la de una adoración al sol naciente que incluye los títulos y nombre del funcionario. Dice:

“[...] los marinos [...] el lado este del horizonte, Ra, señor del cielo [...] el noble y gobernador, el compañero único que se aproxima a su señor, grande de pasos delante del señor, único, escriba real, escriba de los reclutas y chambelán, (el alabado por el señor) de las Dos Tierras, Nay, justificado, (su madre), la señora de la casa, (la cantante de Amón) [...], la venerable y señora de favores [...]” (Habachi y Anus 1977: 20).

El motivo identificado es la adoración al sol naciente.

El sector este de la pared norte (Fig. 109) muestra a Nay arrodillado en dirección al oeste. La vestimenta y el calzado son similares a la de la escena antes descrita y en sus manos sostiene vasos con tapas.



Fig. 109: Adoración al sol poniente en la capilla de TT271 (Habachi y Anus 1977: 21, fig. 12)

El texto que completa la escena se divide en dos columnas delante del funcionario y tres detrás, conservadas en forma fragmentaria. Se puede leer:

“[...] aquellos que siguen a su majestad, (por) el noble, el gobernador, el padre de dios, el bienamado del dios, el gran jefe de (toda la tierra) [...], el escriba real, el chambelán, [...], el supervisor de los trabajos, [...] el médico en jefe, Nay, [su padre, el...] de Amón, la, justificado” (Habachi y Anus 1977: 20-21).

En correspondencia con la escena anterior identificamos el motivo de la adoración al sol poniente.

La organización de la decoración en la capilla de Nay sigue, en relación al eje longitudinal, el principio de simetría tanto en la dirección de las escenas, como en su composición y el contenido. Habachi y Anus plantean que la capilla debió encontrarse en el interior de la pirámide (1977: 12), componente arquitectónico que remataba el complejo mortuario.

2.3.3. La tumba de Userhat (TT150)

TT150 está situada en Dra' Abu el-Naga. Su propietario Userhat tenía el título de supervisor del ganado de Amón. Gran parte de la tumba está inacabada, pero por su estructura, el monumento es un ejemplo del tipo Vb (Kampp 1996: 438). La decoración preservada es escasa (Gauthier 1908: 131) y es importante destacar que la reconstrucción de las escenas no está disponible, por lo cual seguimos el relevamiento efectuado por Porter y Moss (1962: 261).

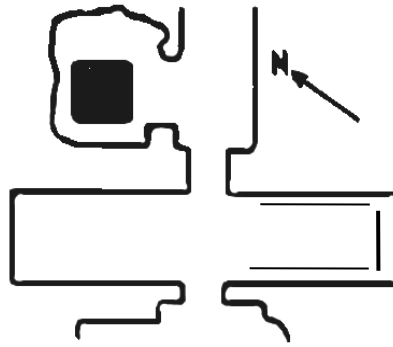


Fig. 110: Localización de escenas en TT150

Desde el patio se accede al interior de la tumba por medio del primer pasaje, que conduce a la sala transversal. En la pared oeste, lado sur, se observa al difunto y su esposa adorando al pilar *djed*. En la pared opuesta, oriental del mismo lado sur, en la parte superior se ubicaron frutos: granadas en pilas y racimos de uvas. Por último, en la pared sur se presenta una escena doble donde el difunto y su esposa adoran a Osiris y Anubis, por lo que identificamos el motivo de la adoración a los dioses funerarios.

2.3.4. La tumba de Hatiay (TT324)

Ubicada en Sheikh 'Abd el-Qurna, la tumba de Hatiay pertenece al tipo Vb de Kampp (1996: 574), pero incorpora en el patio un pórtico con cuatro columnas. Su propietario estaba estrechamente vinculado con la administración de los templos, en tanto que sus títulos fueron: supervisor de los profetas de todos los dioses, jefe de profetas de Sobek y escriba del templo de Montu.

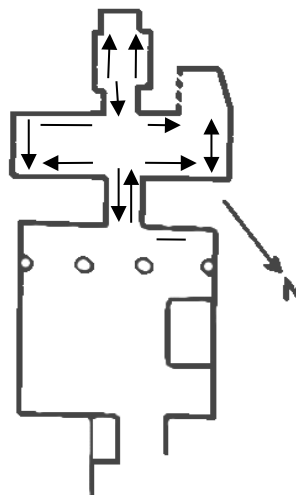


Fig. 111: Esquema de localización y dirección de escenas en TT324

En el lado oeste del patio se encontró un espacio con plataforma reservado para una estela. En la pared sur que constituye la fachada, del lado oeste, se conservan algunos restos de una escena de ofrenda.

El primer espacio excavado en la roca es el pasaje. La pared este muestra a Hatiay en dirección al exterior de la tumba ante una pila de ofrendas (Davies y Gardiner 1948: 43). En la pared oeste el propietario se encuentra de pie en dirección al interior. Se conservó un fragmento de texto que dice: "Adoración a Ra...cuando se levanta..." (Davies y Gardiner 1948: 43).

En relación a esta escena, los autores plantean que el texto es inapropiado con respecto a la acción del difunto (1948: 43), situación que puede comprobarse por los casos antes analizados en los cuales, cuando el difunto se dirige al interior de la tumba, el texto que lo acompaña en este espacio está dirigido al sol que se oculta o a Osiris. En conjunto ambas escenas expresan los motivos de adoración del sol naciente y sol poniente respectivamente.

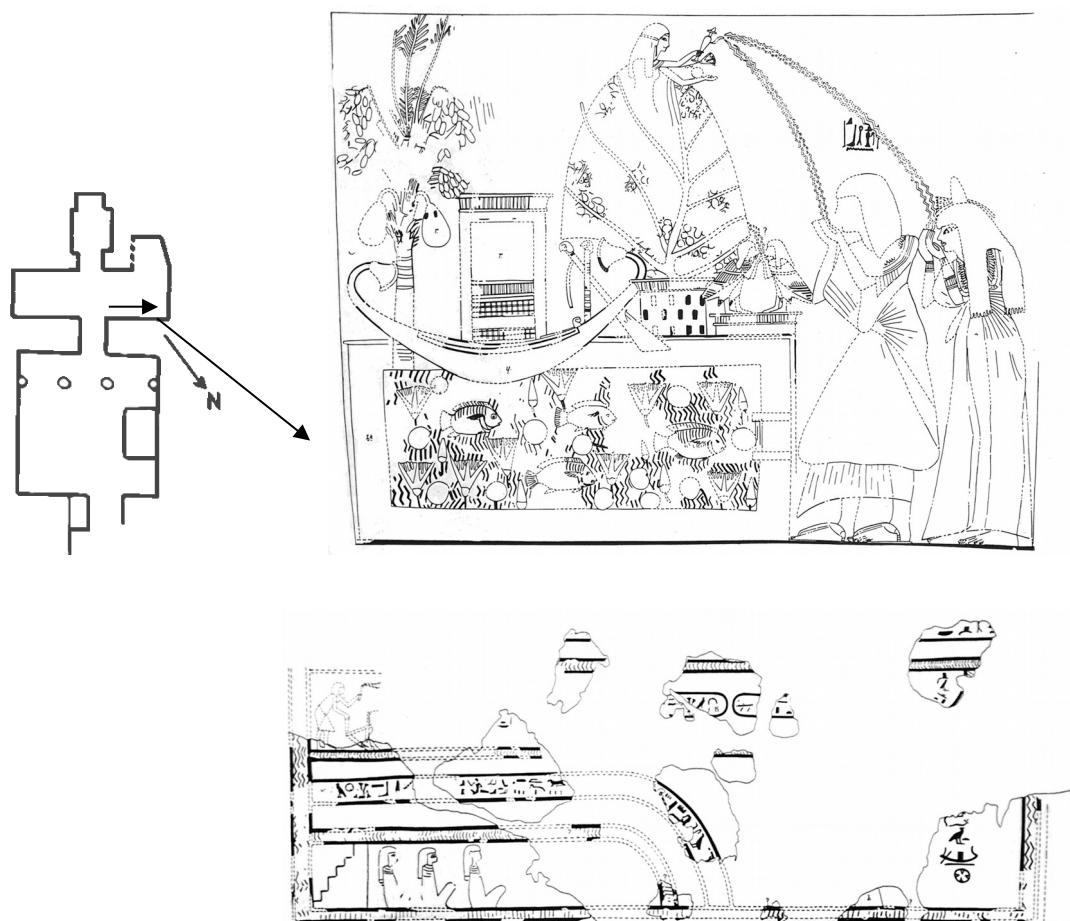


Fig. 112: Pared norte, lado oeste, de la sala transversal de TT324 (Davies y Gardiner 1948: pl. XXXIV)

Superado el primer pasaje, se accede al vestíbulo. El lado este de la pared norte está organizada en dos registros. El superior muestra escenas relativas a la agricultura y el inferior a la recepción de ofrendas por Hatia y su esposa (Davies y Gardiner 1948: pl. XXXI). El lado oeste de la pared norte también está organizado en dos registros y muestra en el superior al visir Usermontu y a Nebamón sentados con una mesa de ofrendas entre ambos (Davies y Gardiner 1948: pl. XXXIII). El registro inferior presenta dos escenas (Fig. 112): por un lado se observa un lago con peces, palmeras y una barca. Sobre el lago se encuentra la diosa árbol, quien provee agua al difunto, su esposa y los *bau* de cada uno de ellos. Debajo se encuentra una segunda escena en la cual se reconocen los Campos de Iaru y un texto semejante al conjuro 110 del Libro de los Muertos (Davies y Gardiner 1948: pl. XXXIV). En este sector oeste se identifican así los motivos de la presencia de la diosa árbol y los Campos de Iaru.

La pared este contiene dos registros: el superior muestra a la pareja sentada, y un perro debajo del asiento, pescando en un lago y el inferior al propietario y su familia en una escena de pesca con red (Davies y Gardiner 1948: pl. XXXII). En la pared oeste se registra la barca divina del peregrinaje a Abidos con un carro en su interior y en la parte superior una segunda barca con una vela de la cual se conserva muy poco (Davies y Gardiner 1948: pls. XXXII (sup) y XXXIII (sup)).

La pared sur, lado este, se organiza en tres registros donde se representaron el banquete, el sacerdote *sem* delante del difunto y los parientes, incluido su hijo Penne. La escena del lado oeste de esa misma pared está muy deteriorada. Davies observa el emblema de la diosa de Occidente y una figura divina de Osiris (¿?) entronizada delante de una capilla -o una representación de la tumba-. Los fragmentos de textos jeroglíficos conservados dicen: “en la presencia de su señor, de ella, en alusión a Tebas Occidental y las regiones de Maat (Davies y Gardiner 1948: 45). Estos elementos permiten proponer la representación aquí del motivo de la presencia ante Osiris.

El segundo pasaje muestra sólo en el lado este la figura del propietario en dirección al exterior, escena que expresaría la adoración al sol naciente.

En el interior de la capilla también se ha preservado decoración. La pared este muestra al difunto sentado en el extremo derecho ante las ofrendas y varios grupos de invitados en dos registros. Un tercer registro presenta un grupo de mujeres que podrían estar participando en la procesión funeraria, afirmación que es hipotética. La pared oeste muestra a la pareja ante el sacerdote *sem* que realiza libaciones sobre las ofrendas y grupos de parientes.

En la pared sur del nicho se observan dos figuras del difunto adorando el emblema de Osiris ubicado en el centro y a la izquierda, la diosa Hathor como vaca

asoma en la montaña. Finalmente, en la pared izquierda del nicho se distingue una figura momificada que los textos identifican con el nombre del propietario de la tumba.

2.3.5. La tumba de Amenmose, llamado Mesu (TT254)

La tumba de Amenmose, llamado Mesu, está situada en la colina de el-Khokha. Sus títulos más importantes son escriba del tesoro, custodio de las posesiones de Tyi en el dominio de Amón.

Las dimensiones de la tumba son reducidas y su estructura es simple¹²⁵ que la de otros monumentos contemporáneos como TT40, TT49, TT50 y TT41, con los que pueden establecerse algunas comparaciones sobre el programa decorativo. La orientación geográfica del eje longitudinal es la ideal, de este a oeste, aunque en este caso no continúa al carecer de salas sucesivas.

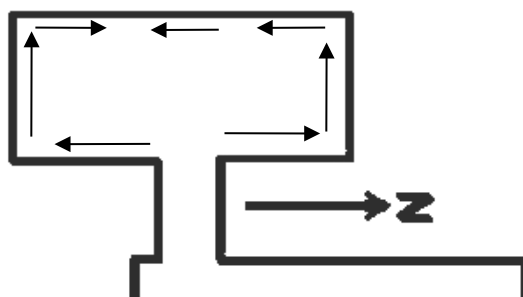


Fig. 113: Esquema de dirección en TT254

La zona de aproximación se configura por medio del patio, que comparte con otras dos tumbas (TT294 y TT253), y el espacio del pasaje externo, que carece de decoración. Desde éste se ingresa directamente a una sala única, transversal. La pared este, lado sur, presenta cuatro registros. En los dos superiores un sacerdote realiza libaciones y el grano es contabilizado ante Mesu y su esposa, que están de pie. En los dos inferiores un hombre debajo de un árbol jala lino, mientras que otros talan un árbol y aran la tierra ante las figuras de la pareja sedente (Strudwick 1995: pl. XXVI-XXVII). Las acciones de los personajes secundarios se dirigen hacia la derecha, a los propietarios.

¹²⁵ Se corresponde con el tipo IIa de Kampp (1996), aunque no cuenta con el nicho para la estatua al final de la estancia más interna del hipogeo.

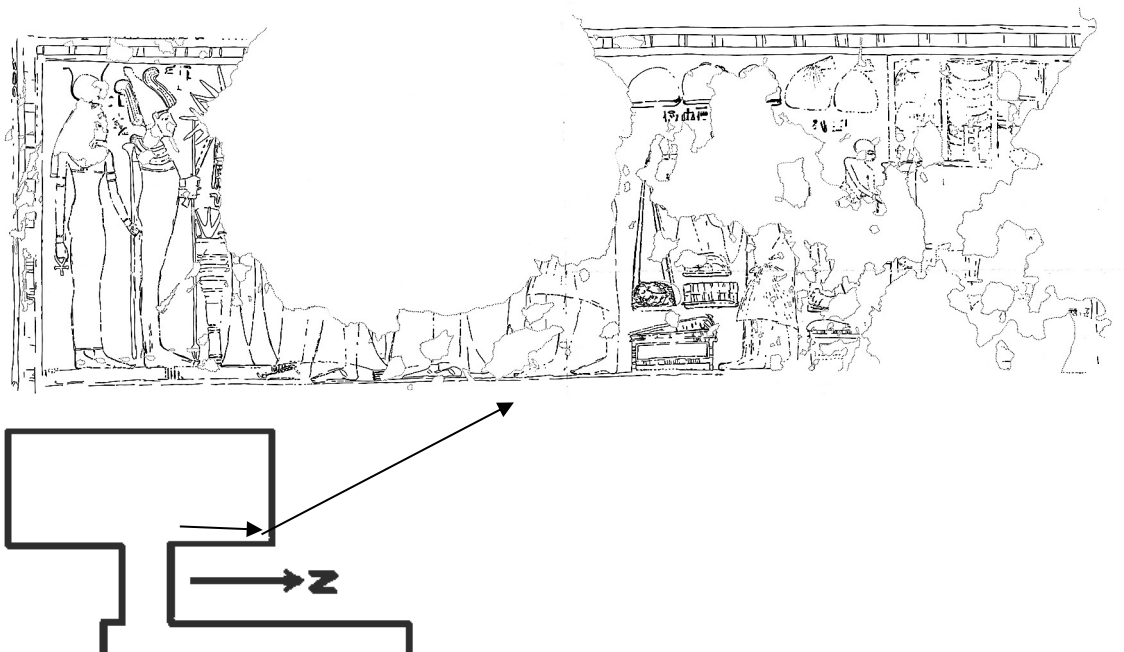


Fig. 114: Mesu ante los dioses funerarios (Strudwick 1995: 88, pl. XXXV)

La pared este, lado norte, está dividida en dos registros. En el superior se observa el control y pesaje de grano, y a Amenhotep I, Ahmes Nefertary y el difunto que realizan una ofrenda ante Osiris e Isis (Fig. 114). Sobre las divinidades se registraron breves textos que los identifican: “Osiris señor de eternidad” e “Isis, la grande, la madre divina” (Strudwick 1995: 88, pl. XXXV). El motivo reconocido aquí es la adoración del difunto a dioses funerarios.

El registro inferior muestra actividades de control en los almacenes ante la supervisión de la pareja (Strudwick 1995: pl. XXXVI).

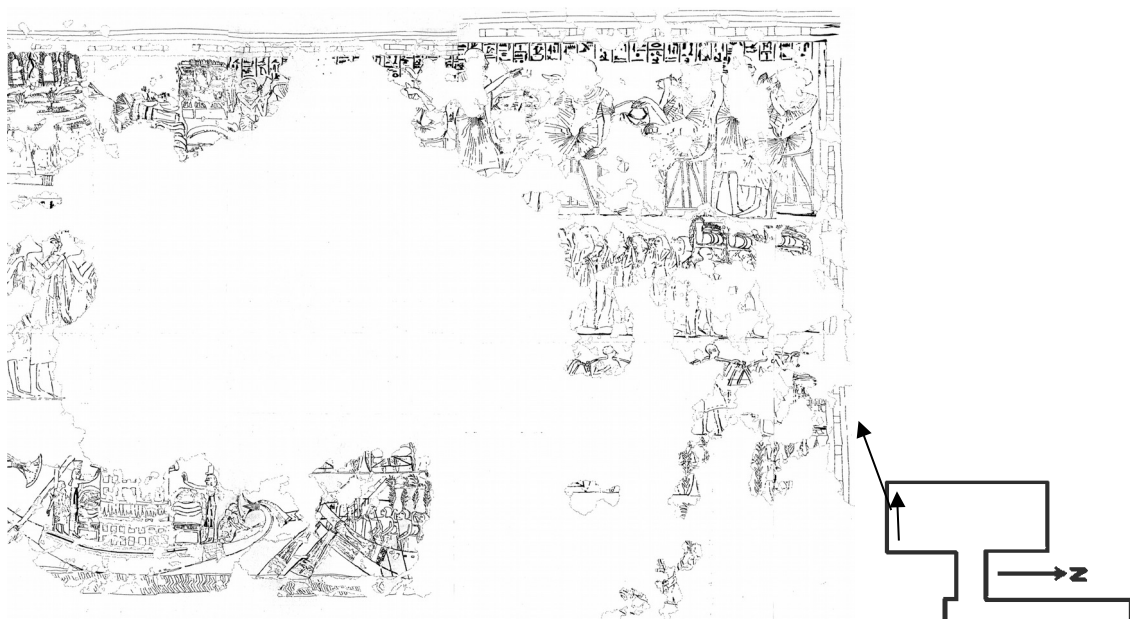


Fig. 115: Procesión funeraria, pared sur de TT254 (Strudwick 1995: pl. XXVIII)

La pared sur se organiza en tres registros, de los que el central está muy deteriorado (Fig. 115). En el inferior se observa la barca sagrada que transporta el catafalco con la momia, protegida en cada extremo por las diosas Isis y Neftis, en estrecha similitud con TT49. Delante se encuentra otra barca con remeros y ofrendas. Hacia el final el registro está dañado pero se distingue el aprovisionamiento de ofrendas y de mobiliario (Strudwick 1995: pl. XXVIII).

El registro medio muestra un grupo de funcionarios y en el extremo derecho las plañideras y portadores de ofrendas. Strudwick plantea que a partir de la comparación con otras tumbas (TT181 y TT55), en el registro medio debió estar representado el transporte del catafalco por tierra, sobre todo por la presencia de las plañideras que se lamentan en esa dirección, de forma semejante a TT55 (Strudwick 1995: 75).

El registro superior incluye en el sector izquierdo tres cobras y a continuación varios grupos de nobles sentados en una típica escena de banquete, algo extraño en el conjunto global de la procesión funeraria (Strudwick 1995: 75).

En las escenas de esta pared se identifican los motivos del cruce del río, el desembarco en la ribera occidental, el traslado de ajuar funerario, el cortejo y el traslado de sarcófagos.

La pared norte presenta en el centro una estela de borde redondeado. La escena principal, en el campo superior, es una adoración del difunto a Osiris, Anubis y la diosa de Occidente. Los paneles laterales se organizan en tres registros que muestran las ofrendas a la pareja de propietarios (Strudwick 1995: pl. XXXII-XXXIV).



Fig. 116: Mesu ante Osiris (Strudwick 1995: 77, pl. XXIX)

La pared oeste completa los espacios decorados de la tumba. El sector izquierdo está organizado en dos registros (Fig. 116): en el superior se observa a Mesu y su familia ante Osiris y la diosa de Occidente en su kiosco, y grupos de personas ante la

pareja. En el inferior se observa con dificultad una comitiva que podría estar dirigiéndose al templo (Strudwick 1995: 77, pl. XXIX). El motivo es claramente la presencia del difunto ante Osiris en su kiosco.

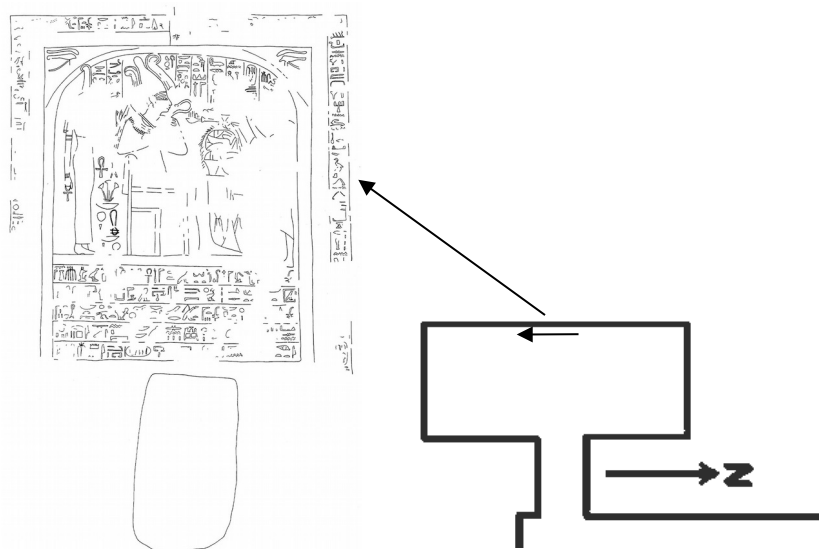


Fig. 117: Estela central, pared oeste (Strudwick 1995: pl. XXX)

En el sector central de la pared oeste (Fig. 117), que constituye el punto focal dentro del programa decorativo del monumento, encontramos una estela tallada y pintada (Strudwick 1995: pl. XXX). La escena del campo superior muestra al difunto que ofrenda a Osiris entronizado y a Maat. Por encima del dios un texto breve dice:

“Osiris, principal de los occidentales, señor del cielo, señor de eternidad, gobernante de eternidad. Ofrenda que da el supervisor del [dominio de] [la reina] Tiy en el dominio de [Amón], Mesu, [justificado]” (Strudwick 1995: 78).

Por debajo, en el campo inferior se encuentra otro texto, más extenso:

“Ofrenda que da el rey al Osiris el gran dios, el gobernante de Occidente, Ra-Harakhty, el gran dios que vive en Maat, Anubis quien habita en la barca divina, y Hathor señora del Occidente, que ellos me den excelencia en el cielo y fuerza (sobre) la tierra, y que la voz pueda salir en la necrópolis para el ka del supervisor del tesoro, Mesu. Ofrenda que da el rey a [Amón] Ra, señor del cielo, rey de los dioses, y Mut la grande, señora de Isheru y Maat, hija de Ra, señora del cielo, señora de los dioses, que ellos puedan darme [ofrendas consistentes en panes, cerveza, carne, y aves] de sus mesas de ofrendas [como las que?] el cielo y la tierra [dan?], vino, leche, para el ka del [supervisor] del tesoro, el [supervisor] del dominio de la (reina) Tiy en el estado de Amón, Mesu” (Strudwick 1995: 79).

El motivo presente se vincula con la adoración y ofrenda del difunto a los dioses funerarios.

Por último, el sector derecho de la pared oeste está organizado en dos registros. El superior muestra al difunto con su esposa y otra mujer, sentados ante dos filas de

mujeres que tocan diferentes instrumentos, bailarinas e invitados. En el inferior el difunto entrega el ramo de Amón a su esposa en la entrada de su casa (Strudwick 1995: pl. XXXI).

En relación al estilo de representación y la temática, esta tumba es comparable con TT49. Señala Strudwick que las líneas de dibujo y las posturas de las mujeres son similares y remiten al estilo amarniano, mientras la presencia de Osiris, los hijos de Horus y las pilas de ofrendas constituyen componentes que serán recurrentes en la etapa ramésida. Esto le permite considerarlos como propios de la transición entre ambas dinastías y fecharlos. Sin embargo el autor señala que en general las escenas elegidas se remontan al periodo previo a la reforma de Akhenatón, al que deben la utilización de algunos motivos adaptados. En este sentido considera que TT40, TT49 y TT254 muestran una coherencia de enfoque, aún cuando su tamaño y contenido general son diferentes y en ellas no es posible advertir sino sutilmente los cambios de la siguiente época. La simetría en la dirección y composición es evidente en el programa decorativo y mantiene correspondencias de contenidos. Estas tumbas son, para Strudwick, los últimos ejemplos de gran parte de la decoración clásica de las tumbas de la dinastía XVIII antes del cambio ramésida (1995: 60-61).

2.3.6. La tumba TT333

El propietario de TT333, situada en Dra' Abu el-Naga, no es conocido. Por su estructura arquitectónica constituye una clásica tumba en forma de T invertida, correspondiendo al tipo Vb de Kampp (1996). Dado su estado severo de deterioro nuestro estudio del monumento parte del relevamiento llevado a cabo por Porter y Moss (1962: 399-401), que una Misión de la Universidad de Waseda actualizó recientemente a partir de los fragmentos preservados in situ (Kondo 1992, Yoshimura 2007). Yoshimura sostiene que la tumba podría datarse entre los reinados de Tutmosis IV y Akhenatón (2007: 196), mientras Kampp propuso fecharla en el reinado de Ay en base a las comparaciones estilísticas, sobre todo con TT49 (1996: 577).

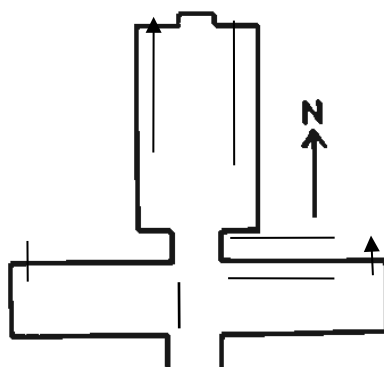


Fig. 118: Esquema de localización de escenas en TT333

Desde el patio se accede al interior a través del primer pasaje, en cuya pared oeste podría reconocerse al funcionario y su esposa (PM I¹ (1)).

En el interior de la sala transversal, en la pared sur (lado este) es posible inferir la figura del difunto que hace una ofrenda y una subescena con jóvenes y hombres que llevan jarras de vino (PM I¹ (3)). Yoshimura sólo identifica la presencia de los últimos (2007: fig. 119, pl. 2-1)

En la pared oeste se reconoce a un sacerdote con tres asistentes que realizan libaciones sobre las ofrendas (PM I¹ (2), Yoshimura 2007: fig. 117, pl. 1-2).

En la pared este (Fig. 119) se muestra en el registro superior al sacerdote delante de Osiris y la diosa de Occidente, y en el inferior un hombre que ofrenda también a la diosa (PM I¹ (4), Yoshimura 2007: fig. 120, pl. 2-2).

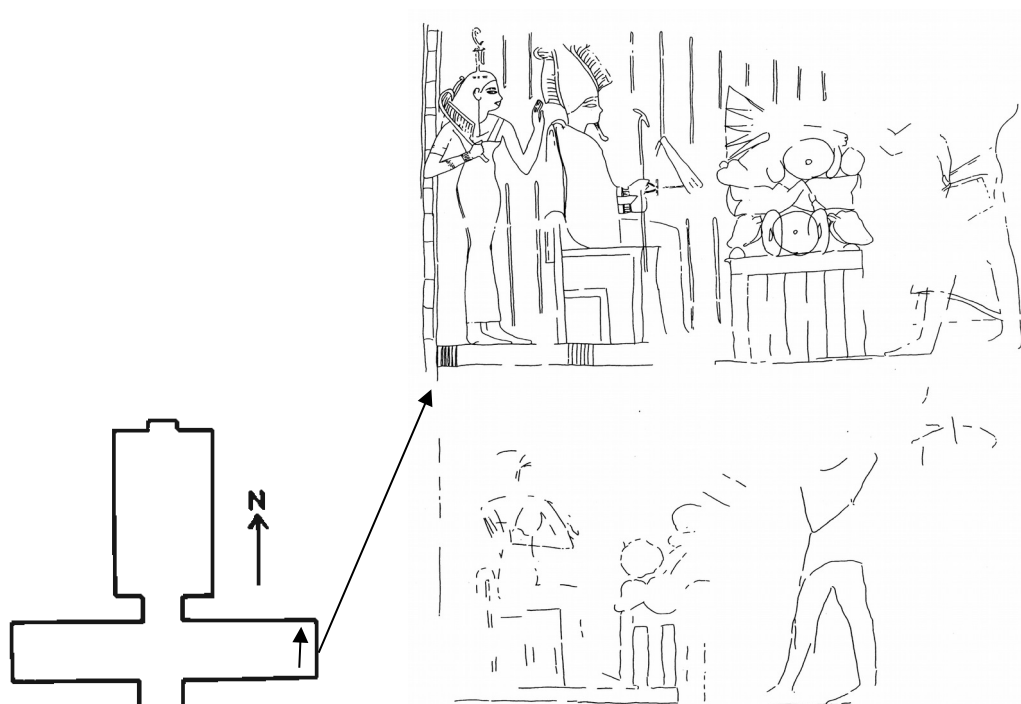


Fig. 119: Escena ante Osiris y la diosa de Occidente (Yoshimura 2007: fig. 120)

La pared norte, lado este, presenta dos registros en los que se pueden observar grupos de invitados en el superior y jarras de vino y un hombre en un kiosco en el inferior (PM I¹ (5), Yoshimura 2007: fig. 121, 122, 23, pl. 3).

Superado el segundo pasaje, la pared este de la sala larga, muestra el pesaje de grano, grupos de hombres que llevan jarras y una joven mujer que presenta ofrendas al propietario y su esposa (PM I¹ (8), (9) y (10)).

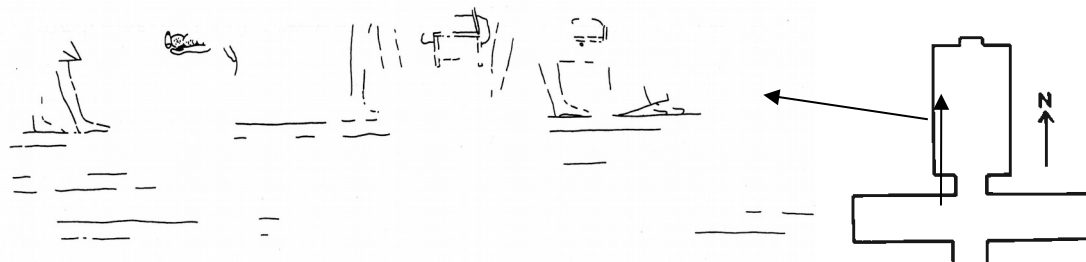


Fig. 120: Fragmento de escena en pared oeste, sala longitudinal (Yoshimura 2007: fig. 123)

La pared oeste registra en el sector izquierdo a la diosa árbol (PM 6) y en el derecho la procesión funeraria, que incluye un hombre con velas, que culmina con la erección de la momia delante de la tumba, cuya graficación remata en una pirámide (PM I¹ (7)). Yoshimura plantea que sólo se pueden observar allí hombres (Fig. 120) que llevan objetos del equipo funerario (2007: fig. 123, pl. 4-1). Los motivos que es posible identificar serían el cortejo, el traslado del sarcófago y la representación de la tumba.

En cada uno de los lados del nicho ubicado en el extremo de la sala larga se observan un sacerdote con ofrendas y plañideras (PM I¹ (11)).

En conjunto, las tumbas pertenecientes al reinado de Ay muestran un incremento cuantitativo de motivos en comparación con las tumbas datadas bajo Tutankhamón pero continúan la tendencia de distribución espacial amplia al ocupar el patio, ambos pasajes, la sala transversal, la sala longitudinal, incorporándose ahora una sala cuadrangular –una capilla en el nivel de la estructura, como en TT49, o en el nivel superior, como en el caso de TT271 (ver Cuadros 6 y 7).

La importante recurrencia de los motivos se evidencia de manera particular en la tumba de Neferhotep (TT49) y en este sentido los espacios con mayor presencia de motivos del viaje solar son el primer pasaje, la sala transversal, el segundo pasaje y siguen en importancia la sala de pilares en TT49 y la longitudinal en TT333.

El cruce del río, el desembarco en Occidente, el cortejo fúnebre, el traslado del ajuar, del catafalco, del sarcófago y del *tekenw*, el sarcófago delante de la tumba, los rituales sobre la momia y la tumba o montaña se presentan como motivos propios de la sala transversal y la sala longitudinal que forman una unidad de sentido a partir de la interrelación entre figuras y textos en TT49, TT254 y TT333.

Por su parte el motivo de adoración al sol poniente, a Osiris o a los dioses de funerarios están presentes en casi todas las tumbas en todos los espacios, mientras la presencia del difunto ante Osiris, el juicio ante el tribunal, la diosa árbol y los Campos de Iaru los encontramos con frecuencia en la sala transversal, el segundo pasaje y la sala de pilares.

Como rasgo singular destacamos que la presencia de la diosa árbol y los Campos de Iaru constituyen motivos nuevos¹²⁶ y que por lo tanto no están presentes en las tumbas antes aquí estudiadas. En idéntico sentido se observa que la presencia de los padres, la diosa de Occidente y Hathor son especialmente recurrentes en TT49.

En los espacios del patio y los pasajes se mantienen los motivos del ocultamiento del sol, amarrar las barcas, la presencia del sol/Osiris en Inframundo, la superación de los peligros, el gobierno de Occidente, dar luz a los habitantes del Inframundo, el recorrido en la barca nocturna, la derrota del enemigo, el júbilo de los seres del Inframundo asociados a la adoración al sol poniente/Osiris en particular en el lado derecho del pasaje; y los motivos del nacimiento, aparición del sol, recorrido en la barca diurna, el triunfo sobre los enemigos, la creación y gobierno, la acción de dar luz y brillo, la alegría de los que reciben la luz en asociación con la adoración al sol en sus formas de Ra-Harakhty y Amón-Ra en especial en el lado izquierdo del pasaje. En ambos casos el importante desarrollo del componente textual es evidente y su registro se constata en TT49 y en menor medida en TT324 y en TT271 (asociado al espacio de la capilla superior).

El reconocimiento de los motivos que evocan el viaje solar en las seis tumbas fechadas durante el reinado de Ay pone de manifiesto la diversidad y cantidad de motivos sobre la temática atestiguados en la tumba de Neferhotep (TT49), razón por la cual es tomada como caso modelo del período que permite hacer inteligibles las imágenes del viaje. En virtud del contexto inmediatamente posterior a la reforma, la condición social y política del propietario interesan de manera particular. Como alto funcionario del templo de Amón y miembro de una familia estrechamente ligada a esta institución por lo menos desde tres generaciones antes podemos considerar que la evidencia que provee su tumba recoge el conjunto de componentes ideológicos que después del abandono de Amarna se mantuvieron reformulados en una síntesis que incluiría las creencias tebanas tradicionales.

¹²⁶ Excepto la mención de los Campos de Iaru en TT55.

2.4. El circuito solar en el espacio funerario privado

2.4.1. La circulación este-oeste

La localización de TT49 en la ladera oriental de la colina de el-Khokha define su orientación este-oeste. Por esto, la circulación que sigue el eje longitudinal dentro del hipogeo se corresponde con el requerimiento simbólico y en forma predominante es de este a oeste. En el proceso de circulación, la zona de aproximación, de acuerdo a la práctica tebana adoptada para las tumbas de la elite, es un patio amplio que conduce hacia la entrada a la tumba misma y, a través de un primer pasaje a su interior.

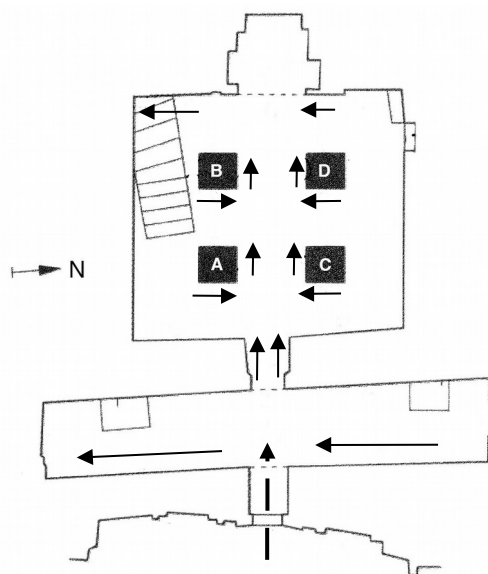


Fig. 121: Circulación este-oeste en TT 49

Superado el pasaje se ingresa a la sala transversal, cuya pared este ofrece en su lado norte la navegación de las barcas en dirección al eje central del monumento, de izquierda a derecha, simbólicamente equivalente al desplazamiento de este a oeste. La barca sagrada de Osiris (*neshmet*) trasporta el catafalco con el sarcófago, y en ella la viuda y el sacerdote *wab* son el centro del motivo. Con la posición de la última barca se indica la llegada a tierra y el desembarco en el oeste. Nos interesa retomar las palabras del sacerdote:

“Quemar incienso para tu *ka*, oh Harakhty, Khepri en su barca, Nu, padre de los dioses, esta barca *neshmet* que lleva al dios, a Isis, a Neftis, a este Horus, hijo de Osiris, quien es el timonel, y a Thot, señor de la ley, quien aparta al enemigo de aquél que está en la barca *neshmet* y protege la barca *wia*” (Davies 1933, I: 39).

El motivo del cruce del cortejo en barca por el río, adquiere así significación por la identificación del difunto con el dios sol pero también con Osiris, quien es

acompañado por su esfera personal de dioses: Isis y Neftis, que unieron las partes de su cuerpo desmembrado y lo protegen, y Horus y Thot, que resguardan la barca frente a la posible acometida del enemigo. Estos elementos configuran la imagen del cruce del horizonte occidental por el sol en el momento de su puesta para iniciar la fase nocturna. El ocultamiento del sol marca el abandono del espacio oriental hacia el occidental, que en la dimensión humana implica atravesar el río acompañado por los familiares desde el mundo de los vivos en la ribera este hacia la necrópolis en el oeste, adonde arriban las barcas.

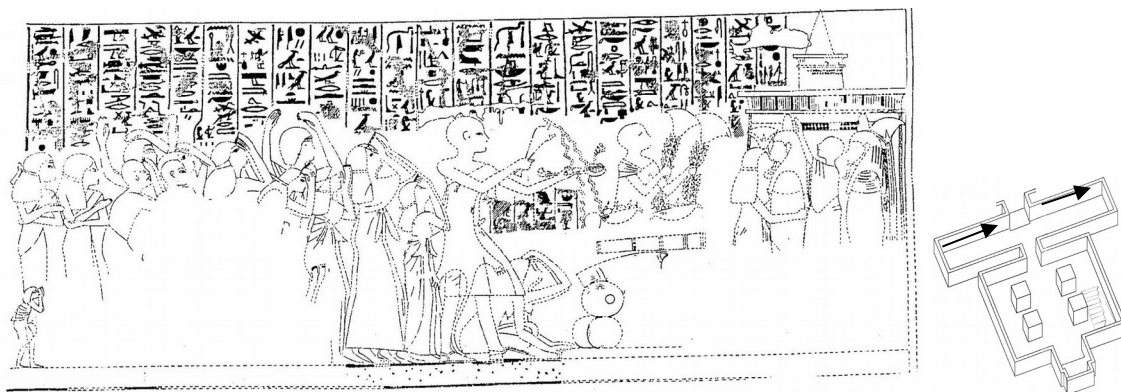


Fig. 122: Imagen del arribo al Occidente, pared este, lado norte, de TT49 (Davies 1933, I: pl. XXIV)

La alocución de la viuda, Merytra¹²⁷, destaca en su discurso la identificación de su esposo con Osiris, la situación de su muerte y el inexorable viaje en la barca *neshmet* hacia el oeste, que enfatiza el movimiento y el carácter funerario del lugar al cual llega el cortejo. Los motivos del desembarco y el amarre de las barcas marcan el comienzo del trayecto por tierra en la procesión funeraria y ofician como articuladores de la imagen integral del arribo a Occidente (Fig. 122) a partir de una serie de motivos: el cortejo fúnebre está formado por mujeres, hombres y niños que se lamentan, encabezados por el sacerdote quien purifica y fumiga la ofrenda de alimento y los sarcófagos, uno de los cuales es sostenido por la esposa del difunto. Allí también está implícito el motivo de la ejecución de los ritos de Apertura de la Boca que garantizan la activación de las funciones vitales del difunto en la otra vida y son llevados a cabo delante de la tumba que da cuenta enfática del destino final de la procesión y del difunto.

La secuencia de los motivos mencionados (cortejo fúnebre, traslado del ajuar, sarcófago, rituales y tumba) que forman la narrativa de la llegada a Occidente, se desarrollan de manera complementaria y ampliada en el lado sur de la pared este de la sala. Identificamos así el cortejo fúnebre (formado por funcionarios, los “Amigos”,

¹²⁷ Ver pág. 201.

plañideras y numerosos dolientes), el traslado en trineo del catafalco con los vasos canopes, del sarcófago sobre la barca divina y del *tekenw* así como el conjunto de provisiones y ofrendas requeridas en el enterramiento.

De esta manera el trayecto por tierra no sólo comprende el acompañamiento social del difunto sino también aquellos elementos necesarios para su nueva vida, tanto en lo atinente a la reconstrucción física del cuerpo como a las ofrendas, que hacen posible entender esta fase como la transición final del mundo de los vivos al de los muertos.

En este punto retomamos la idea de la muerte como desmembramiento físico del cuerpo en relación con el mito de Osiris (Assmann 2005b: 23-38), evidenciada ya en TT181 y TT55. La acción mágica del ritual que logra anular la parálisis y reunir las partes es llevada a cabo por Isis y Neftis, quienes integran el cortejo y protegen al difunto. Así este pasaje en el cual el difunto se identifica con Osiris requiere la acción de su esfera personal no sólo desde el plano humano sino también divino, por lo que la conectividad es un principio activo en estas imágenes. Como complemento, el arrastre de la barca que lleva el sarcófago se corresponde con el descenso del sol en el Inframundo, el amarre de la barca divina para ser arrastrada por los *bau* de Occidente y el inicio del viaje nocturno.

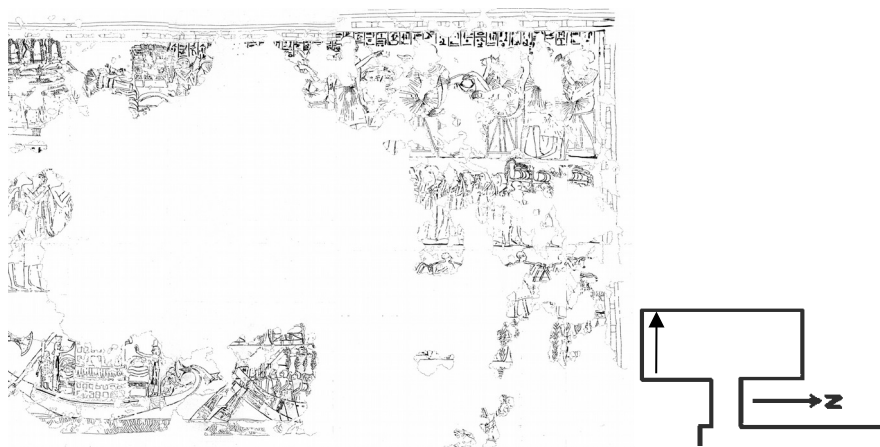


Fig. 123: Cruce del río y arribo al Occidente, pared sur de TT254 (Strudwick 1995: pl. XXVIII)

Es importante destacar las semejanzas en la configuración de las imágenes del cruce del río y el arribo al Occidente entre TT181 y TT49, aunque la diferente disposición de los motivos y su localización arquitectónica requieran estrategias diversas de “lectura” e interpretación.

En tanto que en el primer caso se siguió una dirección vertical abajo-arriba que conectaba las paredes sur y oeste, en el segundo se siguió una dirección horizontal que vincula los lados norte y sur, atravesando la abertura del pasaje de la pared oriental. Sin embargo, ambas modalidades expresan una correspondencia entre el

desplazamiento ritual del difunto y el movimiento trazado por las escenas parietales en los espacios de la tumba del este al occidente. De manera comparable, en la tumba de Mesu (TT254) las imágenes del cruce del río y de arribo a la zona occidental se ubicaron en la pared sur de la sala (Strudwick 1995: pl. XXVIII), igual que en TT55 y TT81, siguiendo también un ordenamiento vertical (Fig. 123). Pero el estilo de representación empleado en TT254, sobre todo en el tratamiento de las barcas, se acerca al postamarniano de TT49. A partir de lo poco preservado en la pared sur de la sala longitudinal de TT333 podemos reconocer un nuevo paralelismo en el motivo del cortejo y el traslado del sarcófago como parte de la misma imagen de arribo al Occidente (Yoshimura 2007: fig. 123).

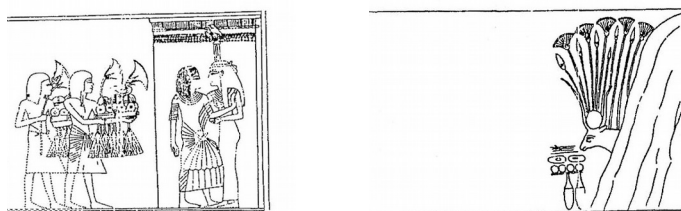


Fig. 124: Imagen de recepción del difunto en TT49 (detalles Davies 1933, I: pls. XX-XXI)

Los motivos ubicados al final de los registros del lado sur de la pared este de TT49 vinculan las imágenes de arribo y de ingreso al Occidente en tanto se muestra por un lado la fachada de la tumba y en su interior al difunto quien es abrazado por la diosa de Occidente (semejante al registro en la tumba real de Horemheb)¹²⁸ y por otro a la diosa Hathor, como vaca, que emerge desde la montaña para recibir las ofrendas rituales¹²⁹.

Los espacios a los cuales el difunto accede son la tumba y la montaña, asimilados al Occidente y a la necrópolis no sólo por la presencia de la diosa de Occidente y Hathor¹³⁰ sino también por las correspondencias con el conjuro 1b de Libro de los Muertos, el cual permite al difunto ingresar al Occidente a descansar y al Inframundo¹³¹. El ingreso a la tumba o montaña occidental se asocia así con la imagen de recepción del difunto por ambas divinidades (Fig. 124). En este sentido, los espacios de ingreso remiten a la idea del seno materno y esa evocación está presente en función del viaje solar.

¹²⁸ Correspondería a los Tipos B (en tumbas reales) y O (en tumbas privadas) de representaciones de la diosa analizados por Refai (1996: 8 y 19).

¹²⁹ La graficación es semejante al conjuro 186 del Libro de los Muertos.

¹³⁰ Imágenes semejantes encontramos también en TT19 y TT51.

¹³¹ Faulkner (1993: 36).

Los himnos de las tumbas privadas, en particular los ubicados en el primer pasaje¹³², así como el desarrollo de la temática en las tumbas reales, expresan la idea de la recepción del sol por su madre Nut en la transición del día a la noche y en el nuevo nacimiento de ella en la mañana y también en el encuentro entre el faraón muerto y la diosa Hathor como señora del Occidente tal como se registró en la tumba de Amenhotep III o la diosa Nut en la tumba de Tukankhamón. El encuentro del difunto con la diosa de Occidente o Hathor remite al vínculo con la figura materna en tanto principio regenerativo posible hacia la vida eterna.

Esto se manifiesta respecto de las diosas en dos niveles. La diosa de Occidente recibe al difunto, lo protege¹³³ y ayuda mediante el abrazo en el proceso de ingreso a la tumba y así al nuevo mundo, garantizando a la vez su integración a un espacio sagrado que anula el aislamiento social (Assmann 2005b).

Por su parte, el conjuro 186 del Libro de los Muertos asocia a Hathor con el lugar de descanso del 'justo'¹³⁴ y Hathor se presenta como diosa madre a partir de la significación de su nombre "casa de Horus", que remite al vientre materno, y de su asimilación con el disco solar y con el ojo de Ra (Troy 1986: 21-23). Ambos elementos están fuertemente asociados al útero que abraza y encierra al hijo y al poder regenerativo, y por eso con lo femenino por antonomasia. Como "casa del Horus" implica la contención de la divinidad en el útero, rasgo que se profundiza en el contexto funerario con la montaña y la necrópolis como los espacios donde la diosa habita y donde el difunto es recibido para descansar. En este sentido la diosa representa tanto a la madre de Horus como de Ra. El encuentro y el abrazo con las diosas –Hathor y del Occidente– significan en el plano mítico la bienvenida, la seguridad y la renovación cíclica y eterna para el difunto.

En cuanto al astro solar, su desplazamiento siempre renovado en el cielo (inferior y superior) es expresión de eternidad. Por ello, identificado con el del sol, el movimiento del difunto por el espacio físico de la tumba representa a la vez el que realiza por los espacios simbólicos del mito, que conducen en TT49 al segundo pasaje.

En la pared sur Neferhotep es abrazado por su padre Neby, quien está junto a su madre Iwy (Fig. 125), en una singular variante del motivo que conforma la imagen de la recepción¹³⁵. Seyfried sostiene que esta escena se vincula con la bienvenida en el

¹³² Ejemplo de ello es el himno al sol naciente en la pared sur del pasaje exterior en TT55 (Davies 1941: 37).

¹³³ Refai plantea que la diosa de Occidente cumple las funciones de recepción, protección y regeneración (1996: 32).

¹³⁴ Faulkner (1998: pl. 37).

¹³⁵ Un motivo similar se registra también en el pasaje de la tumba de Khanamun (TT162) de época de Amenhotep III o posterior y en los pilares de la tumba de Paser (TT106) datada bajo Seti I (Seyfried 1995:

Más Allá pero que en un nivel más profundo puede entenderse por un lado como la relación generacional padre-hijo al evocar la transmisión de las fuerzas del *ka* entre ambos y por otro como la relación madre-hijo vinculada a la idea de la diosa madre y el renacimiento cíclico (1995: 230).

Los fragmentos de texto que acompañan la escena se refieren a los bienes que han sido concedidos por Amón-Ra a Neferhotep¹³⁶ y por esto al deseo de los padres de bienestar para su hijo en la nueva vida. De forma complementaria, dos textos ubicados en el cielorraso del vestíbulo expresan el deseo del difunto de encontrarse con su padre y su madre, quienes le extienden sus brazos y lo abrazan respectivamente¹³⁷, lo que permite al autor plantear el rol mítico de los padres.

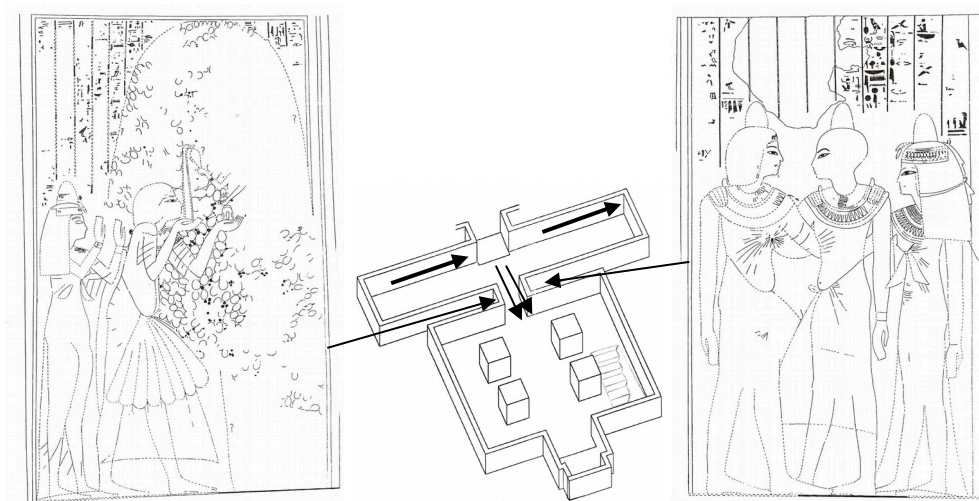


Fig. 125: Recepción de padres y diosa árbol en TT49 (Pereyra *et. al.* 2006: figs. 22 y 23)

Desde nuestra perspectiva, la significación social que esta imagen adquiere en el espacio material de la tumba se refiere también a dos planos: el mundano y el divino. La muerte como aislamiento del mundo de los vivos requería, según vimos, de la reintegración del difunto al nuevo mundo que reparara la situación de exclusión en la que se encontraba desde su muerte. Su reposicionamiento se logra por la acción de sus pares y parientes en el lugar individual ocupado en vida para permanecer en la memoria de la comunidad.

En este sentido la filiación y la continuidad familiar al servicio de templo de Amón son relevantes en el programa decorativo: su padre Neby tiene los títulos de “dignatario de Amón” y “servidor de Amón”, su madre Iwy los de “señora de la casa” y “cantante de Amón”, su abuelo Ptahhemheb lleva el título de “escriba de las *neferut*” y

225-229), que será analizada posteriormente.

¹³⁶ Davies (1933, I: 43)

¹³⁷ Davies (1933, I: 67-69)

el bisabuelo el de “escriba de las *neferut* del templo de Amón”¹³⁸. Parte de una inscripción del cielorraso reza: “(...) Atráelo al oeste de Tebas, el lugar del justo, que sus hermanos, en retorno a la época divina, puedan darle la bienvenida, y su padre de generaciones anteriores. (...)”¹³⁹.

La línea de mantenimiento con el padre y los ancestros masculinos ejemplifica el principio de conectividad familiar y funcional en particular por el momento histórico en el cual la fidelidad al templo constituye la base que legitima la obtención de una morada eterna¹⁴⁰. La recepción del padre, en el sentido de la constelación de Horus como hijo de Osiris¹⁴¹, comprende así la restauración del nombre, la posición del difunto y la guía de sus acciones con lo que reactiva los lazos parentales y sociales que permiten al difunto ingresar en el Más Allá. Paralelamente Pereyra sostiene que Neferhotep se presenta en su tumba como el hijo que re-socializa al padre en la dinámica de renovación cíclica Osiris-Horus (2009: 160).

La relación con la madre refuerza el vínculo familiar y de solidaridad social pero sobre todo manifiesta en el abrazo la integración al circuito cíclico del sol y a las fuerzas del renacimiento para vencer al enemigo durante el viaje y renacer cada mañana. Los modelos de eternidad de Osiris y Ra se complementan para conformar una unidad¹⁴².

Planteamos así un movimiento continuo entre la imagen del ingreso a la tumba y a la necrópolis (en el vestíbulo) y la imagen de la recepción del difunto, tanto en el vestíbulo como en el segundo pasaje, que evidencian desde lo material y conceptual la transición entre los dos mundos. Esto es enfatizado por la arquitectura ya que en la pared norte del segundo pasaje se muestra a la pareja de propietarios recibiendo agua y panes de la diosa árbol (Fig. 125). Esta divinidad es una manifestación de la diosa madre que ofrece al difunto los bienes que necesita: aire, agua y cuidado. En su rol de proveedora de nutrientes se manifiesta como sicómoro y árbol de la vida, dispensadora del alimento eterno para el difunto (Assmann 2005b: 171).

Las imágenes contrapuestas del encuentro con los padres y la diosa árbol ubicadas en el espacio del segundo pasaje revelan la funcionalidad de este sector del

¹³⁸ Zingarelli y Fantechi (2006: 19-21).

¹³⁹ Davies (1933, I: 67).

¹⁴⁰ Pereyra sostiene que el registro de filiación en esta tumba busca mostrar la acción de los ancestros y del propietario en el mantenimiento de los cultos de Tebas (2009: 159).

¹⁴¹ La continuidad de faraón vivo y muerto como expresión de la relación padre-hijo, que legitima la sucesión real, está presente en tumbas reales y de manera especial en la tumba de Kheruef (TT192) donde Amenhotep IV es recibido por sus padres, temática analizada en el capítulo anterior.

¹⁴² La idea de eternidad se expresa a través las palabras Neheh y Djet. En ambas se combinan lo masculino y lo femenino. La fusión corporal de ambas partes durante el viaje nocturno posibilita la continua vida cíclica: el retorno del moribundo dios sol (Neheh) hacia el cielo encuentra en su “madre de vida” (Djet) el recibimiento y la fuerza reanimadora para su salida renovadora (Westendorf 1935: 5-6).

monumento como lugar de tránsito, de umbral entre los dos mundos y entre dos espacios, donde la acción de recepción se constituye en ritual de paso.

El paralelismo de ambos lados del segundo pasaje simbólicamente indica que el funcionario se ha integrado socialmente al lugar de eternidad, que su estancia en el Más Allá se ha iniciado y que allí la regeneración será provista por los dones de la diosa¹⁴³. El Más Allá aparece concebido en este caso como un lugar de placer, asociado al jardín y a la posibilidad de recobrar las fuerzas por medio del agua y de los alimentos. La constelación de dioses y parientes remiten nuevamente a la identificación entre el dios sol y el difunto en el viaje nocturno.

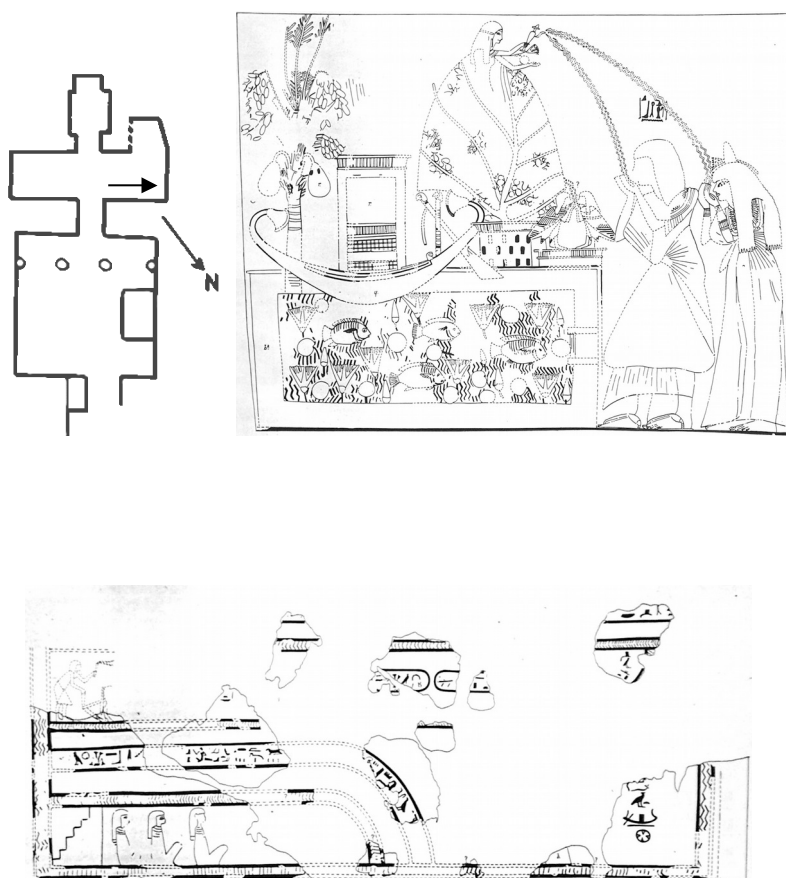


Fig. 126: Estancia en el Más Allá en TT324 (Davies y Gardiner 1948: pl. XXXIV)

El significado de transición hacia los espacios del Más Allá adquiere relevancia en la tumba de Hatiay (TT324) en el sector oeste de la sala transversal y en particular en la pared norte por la presencia de la pareja de propietarios y sus *bau* delante de la diosa árbol. Ellos reciben el agua que otorga la diosa en un espacio asociado al jardín, un lugar de pleno disfrute en el Más Allá (Fig. 126). Este motivo está estrechamente conectado con el de los Campos de Iaru, que es contiguo, y en el que se representaron los espacios que, dentro de la geografía mítica del Más Allá, permiten al

¹⁴³ El cielo raso del pasaje confirma la función de ese espacio como ámbito de transición material y simbólica hacia el Occidente con un carácter revitalizador (Davies 1933, I: 43).

difunto beneficiarse de una estancia placentera simbolizada en la obtención de todas las provisiones necesarias (ofrendas de pan, cerveza, carne, ropa e incienso cada día). Así lo expresa el conjuro 110 del Libro de los Muertos (Faulkner 1993: 103-108), cuya viñeta precisamente se registró en esta tumba.

En continuidad con el circuito de circulación este-oeste en la tumba de Neferhotep (TT49), desde el pasaje interior se ingresa a la sala de pilares cuyo principal punto focal son las estatuas de los propietarios. Ubicadas en el nicho central, donde culmina el eje principal de la tumba, son iluminadas con la luz natural que ingresa hasta el interior del monumento a través de la puerta de acceso. En segundo lugar, el foco de atención visual se encuentra en las caras (a) y (b) de cada pilar, destacándose particularmente los registros superiores por el mayor espacio que ocupan y por los motivos presentes en ellos.

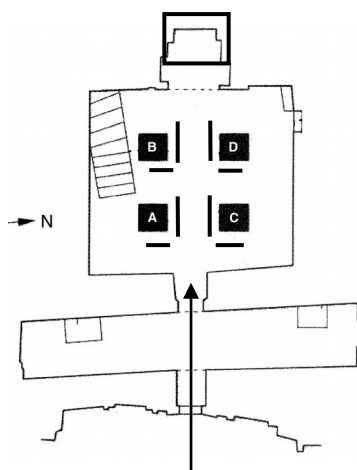


Fig. 127: Circulación este-oeste y puntos focales en la sala de pilares de TT49 (Planta en Pereyra *et. al.* 2006: 58)

La continuidad en la ejecución ritual nos permitió identificar la adoración y ofrenda de la pareja de propietarios en el lado (a) y de Neferhotep en el lado (b) ante cada una de las divinidades: Ra-Harakhty (pilar A), Osiris (pilar B), Amenhotep I y Ahmes Nefertary (pilar C) y Anubis (pilar D), acción que es posible, siguiendo la secuencia discursiva (Catania y Yomaha 2009b: 158), por el conjunto de actividades vinculadas al sacrificio de animales y el transporte de panes, flores y otras ofrendas por servidores (Fig. 128).

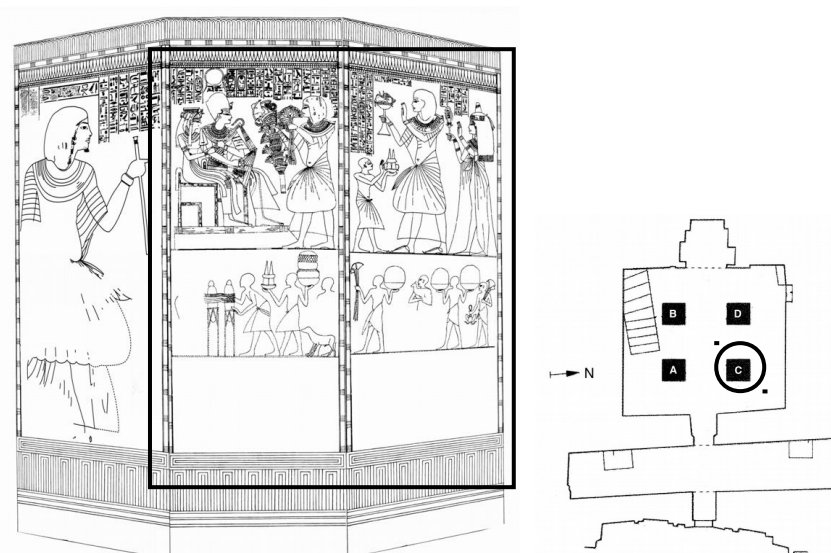


Fig. 128: Detalle de las caras (a) y (b) del pilar C (Pereyra *et. al.* 2006: fig. 30)

Es interesante que el pedido a los reyes divinizados y el don concedido por ellos al difunto están vinculados a la vida y la salud pero también a alimentos sintetizados en pan, cerveza y carne, como se verifica por ejemplo en la inscripción de la cara (a) del pilar C¹⁴⁴.

El difunto no sólo adora a los reyes divinizados sino que les ofrenda además flores y frutos para que su *ka* pueda participar de la mesa de ofrendas de los dioses. En este sentido, el conjuro 72 del Libro de los Muertos 'para salir al día y abrir la tumba' plantea una serie de objetivos que el difunto se propone conseguir:

"(...) los rebeldes no tendrán poder sobre mí, yo no seré apartado de tus portales, las puertas no serán cerradas contra mí, porque mi pan está en Pe, mi cerveza está en Dep, mis manos estarán (...) allí. Allí me será dado (lo necesario por) mi padre Atum y serán establecidas para mí mis casas en el cielo y la tierra, con incontables bienes dentro; ofrendas se harán para mí de comida por el hijo de mi cuerpo; tú darás ofrendas de invocación de pan y cerveza, incienso y ungüentos y toda cosa buena y pura de la que un dios vive, en cada hecho por siempre, en cada forma que yo desee (...)" (Faulkner 1993: 72-73).

Se destacan allí la posibilidad del difunto de salir y entrar de la tumba (y del Inframundo), de moverse libremente en diferentes lugares para disfrutar de su existencia después de la muerte y sobre todo poder recibir las ofrendas en el Más Allá¹⁴⁵ (que representa el interior de su monumento) junto a los dioses¹⁴⁶. La recepción de las ofrendas por el difunto implicaba así la posibilidad de disfrutar de la vida en el

¹⁴⁴ Ver pág. 208-209.

¹⁴⁵ Temática reiterada también en los conjuros 2, 9, 10, 12.

¹⁴⁶ Conjuros 53, 71.

Campo de las Ofrendas (Faulkner 1993: 103)¹⁴⁷ y el encuentro con los dioses, de quienes recibía a diario estos dones, y la continuidad de la vida en conexión con el mundo de los vivos a través de la tumba, de la cual podía salir y entrar libremente.

Ahora bien, las ofrendas también comprendían la obtención de otros dones de las divinidades como una vejez feliz, los ojos puedan ver y los oídos oír¹⁴⁸ o la posibilidad de sentarse en el trono de Osiris y ser bien recibido por los dioses¹⁴⁹.

Como vemos en los motivos de los pilares la regeneración de la vida significaba no sólo recibir alimento sino también recobrar funciones vitales como ver, escuchar y moverse. Por eso las acciones llevadas a cabo en el entierro estaban vinculadas a la reconstrucción física y ritual del cuerpo y a propiciar el acceso del difunto al mundo de los dioses como hijo y sucesor de Osiris. Las correspondencias con el Libro de Muertos confirman estas interpretaciones, como por ejemplo con los conjuros 1 y 1b, que tienen por objeto garantizar un adecuado entierro (Faulkner 1993: 34-36), y los conjuros 45 y 46, para evitar el deterioro del cuerpo (Faulkner 1993: 64).

De igual forma podemos vincular el deseo de Neferhotep de acceder a Osiris y a su trono por la identificación de los difuntos con Horus, con frecuencia explícita en los conjuros 77 y 78 del Libro de los Muertos (Faulkner 1993: 73-78). Este proceso le permite estar en presencia de su padre, garante también de su restitución social en el nuevo mundo. El conjuro 69 (Faulkner 1993: 70-71) 'para ser el sucesor de Osiris' y el conjuro 75 (Faulkner 1993: 73) 'para viajar a Heliópolis y recibir el trono' permiten entender la importancia del acceso del difunto a Osiris y complementan el significado de la imagen de estancia en el Más Allá junto a los dioses.

Una cuestión a destacar es que los pilares fueron utilizados como elementos arquitectónicos cargados de simbolismo en los templos divinos¹⁵⁰ y reales¹⁵¹. En ellos la última sala, que albergaba las estatuas de los dioses o reyes que eran objeto de culto, estaba precedida por una estancia en la que se realizaban las ofrendas diarias cuyo techo estaba sostenido por cuatro u ocho pilares asociados a la durabilidad y la estabilidad del pilar *djed*, cada uno vinculado a una divinidad cosmogónica. También se utilizó la propia cámara funeraria de las tumbas reales, donde se registró el encuentro entre el rey y los dioses (Hathor, la diosa de Occidente, Osiris, Anubis, entre los más frecuentes), y esto permite plantear a Manniche que la presencia de este elemento de soporte en las tumbas de nobles ramésidas estaría asociado al modelo de la tumba real (1989: 66).

¹⁴⁷ Temática que hemos analizado ya en TT324.

¹⁴⁸ Solicitado a Ra, ver pág. 207.

¹⁴⁹ Solicitado a Osiris, ver pág. 210.

¹⁵⁰ Un ejemplo es el templo de Karnak.

¹⁵¹ Aunque posterior a la tumba de estudio podemos citar el templo funerario de Ramsés II en Abu Simbel.

En este sentido, TT49, lo mismo que otras tumbas privadas, incorporó ya componentes propios de los templos y de las tumbas reales y los aplicó al culto funerario de los miembros de la elite¹⁵². Así, la sala de TT49 podría ser asociada a un templo en tanto lugar de culto por excelencia desde una doble perspectiva.

La primera incluye las actividades de los servidores que el monumento muestra y las prestadas por el difunto durante su vida de servicio, que también se registran¹⁵³. Unas y otras hacen asequibles los bienes necesarios para el ritual funerario de ofrenda, lo que posibilita la restitución del tiempo sagrado y el acceso directo a los dioses. La segunda cierra el circuito con la entrega de las ofrendas recibidas por los dioses y que éstos revierten al propio difunto como los alimentos y bienes vitales que lo convierten así en objeto de culto. Las estatuas en los nichos se integran al circuito de ofrendas en correspondencia con el deseo del *ka* del difunto¹⁵⁴ de recibir las ofrendas en su capilla, así como la luz del sol cada día y durante los días de fiesta. El motivo de adoración y ofrenda a los dioses forma parte de la imagen integral de la estancia en el Más Allá, que se materializa espacialmente en los rituales celebrados en la capilla con foco en las estatuas y se asemeja a la estancia en los Campos de Iaru.

La conexión entre el motivo del encuentro con la diosa árbol y los Campos de Iaru de TT324 permite entender la vinculación entre el primer motivo, en el pasaje interior, y el segundo en la capilla de TT49. La función de la tumba como templo está presente ya en este monumento y no sólo por ser el espacio sagrado donde el difunto adora a los dioses, como señala Assmann (2003), sino también por ser el lugar donde el *ka* del difunto recibe su culto.

Sin embargo, consideramos que los pilares forman parte esencial en la configuración de los espacios dentro del viaje solar. Los textos de ofrenda anuncian a los oferentes y a los receptores, cuyos nombres y epítetos permiten acercarnos a su naturaleza. El dios sol es alabado en sus formas de “Ra-Harakhty-Atum, señor de las dos tierras de Heliópolis; Khepri, capitán de su barco, señor de la eternidad, soberano del tiempo eterno” y también como “señor de la Verdad dentro de su templo, señor de la eternidad” (Davies 1933, I: 63). Es destacable que cada forma del dios es considerado en los sucesivos momentos del curso solar, desde el amanecer hasta el atardecer, en un recorrido por el cielo diurno y nocturno que remite indefinidamente a la eternidad. En su nombre de Ra-Harakhty, como Horus en el Horizonte, se asocia a las propiedades celestes de Horus que recorre el cielo como halcón alado o en su

¹⁵² En Segunda parte, Capítulo 2 hemos planteado los cambios arquitectónicos y simbólicos en las tumbas privadas en la transición de la dinastía XVIII a la dinastía XIX en particular con la incorporación de la función de templo en dichos monumentos.

¹⁵³ En relación con la escena del templo de Amón en la pared norte de la capilla que muestra la fidelidad y servicio de Neferhotep a esta institución.

¹⁵⁴ Los textos de los dinteles del nicho son claros respecto a la recepción y disfrute de ofrendas.

barca. En esta forma la presencia del sol estaría estrechamente vinculada con la región del cielo.

Respecto de los reyes divinizados, Amenhotep I es considerado el “dios perfecto, señor de las Dos Tierras, hermoso hijo de Amón, a quién éste ama más que cualquier rey”, y Ahmes Nefertary “la esposa del dios, señora de las Dos Tierras, madre y esposa del rey, mano del dios, por siempre amada de Ra” (Davies 1933, I: 61). Por un lado, son claras las relaciones entre reina-madre, rey-hijo y dios-padre propias de la teogamia divina de Amón. Por otra parte, la reina que lleva el tocado de buitre se asocia a Hathor (Robins 1996: 25) como madre de Horus pero también como madre e hija de Ra (Troy 1986: 21-23), así como contraparte femenina del dios como su mano y por todos estos rasgos con el proceso regenerativo de Hathor como la montaña. Asimismo los reyes divinizados fueron considerados protectores de la necrópolis que es la montaña en sentido amplio. Dados estos elementos proponemos la asociación entre los reyes y la región de la tierra.

El dios Anubis es considerado el “dios perfecto, el que está en el lugar de embalsamamiento, señor de la eternidad, el hacedor de la eternidad” (Davies 1933, I: 63). Esta divinidad estuvo siempre vinculada al proceso de preservación del cuerpo del difunto, a la reconstrucción y transfiguración física (Assmann 2005b: 66), por lo que su presencia es frecuente en los rituales de momificación y de Apertura de la Boca, el entierro e ingreso a la tumba y en la conducción y protección del difunto ante el tribunal de dioses. En este sentido la divinidad mortuoria tiene importancia en los momentos críticos de la transición entre la vida terrenal y el Inframundo, y de la vida luego de la muerte, por lo que podría relacionarse con el horizonte como espacio de transición entre el día y la noche, entre el ocultamiento y el nacimiento del sol.

Por último Osiris, como “soberano de la compañía de los dioses, señor de los dioses, señor de Rosetau” (Davies 1933, I: 64), es el dios que preside el Más Allá entendido como dominio divino. Su cuerpo reunido y momificado expresa la superación de la muerte y las insignias reales que porta muestran su realeza divina. Rosetau era el antiguo nombre de la necrópolis de Giza, denominación que se extendió de forma general al lugar donde todos los difuntos buscan ingresar para ver a Osiris, lo que fundamenta la asociación entre este dios y el espacio del Inframundo.

Hemos mencionado ya la correspondencia entre los pilares de las capillas de las tumbas privadas y los de los templos, utilizados para delimitar una zona de culto asociada con el ritual de ofrenda y adoración. Además, la orientación de las construcciones en el antiguo Egipto tenía significación cósmica por lo que la presencia de los cuatro pilares no es circunstancial o aleatoria. Muy por el contrario, su incorporación en el diseño arquitectónico podría asociarse a los cuatro puntos cardinales que expresaban la totalidad del mundo. Asimismo, entre las explicaciones

cosmográficas que se han preservado desde época temprana es bien conocida la representación en la que el cielo está sostenido por cuatro pilares que evitan su caída sobre la tierra¹⁵⁵.

Algunos conjuros del Libro de los Muertos mencionan las cuatro regiones del cielo y específicamente el conjuro 148 tiene como objetivo obtener provisiones de los cuatro remos del cielo, cuyos nombres el difunto debe conocer¹⁵⁶. Las provisiones mencionadas son tanto materiales (pan, cerveza, ofrendas) como vitales (vida, salud, alegría, durabilidad), en correspondencia con las solicitadas por Neferhotep a los dioses en su capilla.

Ahora bien, cada uno de estos remos corresponde a una de las cuatro regiones del cielo, en coincidencia con los cuatro puntos cardinales, y guían al difunto en su vida en la tierra, el cielo, el horizonte y el Inframundo. La presencia de estas divinidades en la capilla se vincula así con la idea de soporte y estabilidad propia de los pilares y con la de guía y acceso al Más Allá, de la misma forma que los remos, como guardianes orientadores, permiten el movimiento del difunto y del sol en su viaje por las cuatro zonas mencionadas. Las divinidades evocan de esta manera la totalidad del universo: el cielo, la tierra, el horizonte y el Inframundo, y por lo tanto la totalidad de los espacios míticos que integran y configuran la imagen de la estancia en el Más Allá, localizada materialmente en la capilla de TT49.

En relación con lo analizado, nos interesa considerar la idea del acceso del difunto a diferentes lugares en el Más Allá. El conjuro 126 del Libro de los Muertos se dirige a los cuatro babuinos solares, quienes responden al difunto de forma positiva a lo solicitado: "(...) Entra en Rosetau, atraviesa los portales secretos del Occidente y allí te serán dadas una torta-*shen*, una jarra de cerveza y un pan, y entrarás y saldrás según desees, tal como los favorecidos que son llamados diariamente en el horizonte" (Faulkner 1993: 115).

Tanto la iconografía funeraria como el Libro de los Muertos con claros en cuanto a la búsqueda de la vía que permite al difunto entrar en el Más Allá. Por esto podemos plantear que, a la manera de los remos o de los babuinos que son los guardianes de las puertas de ingreso a la Casa de Osiris, las divinidades serían una suerte de 'habilitantes' presentes en el soporte material de los pilares que simbolizan los portales de acceso y hacen posible al difunto y al sol su traspaso. En el conjuro 17 la Puerta del Más Allá es denominada la '*Puerta de los soportes de Shu*' (Faulkner 1993: 45), idea asociada a la imagen del cielo antes considerada.

¹⁵⁵ En los Textos de las Pirámides por ejemplo del Reino Antiguo, ya está documentada esta interpretación de la configuración del cosmos (Faulkner 1969).

¹⁵⁶ Como parte de la superación de los obstáculos, temática ya considerada en TT275, ver pág. 190.

Los cuatro pilares en TT49 conforman así los portales de acceso al Más Allá, vigilados y protegidos por las divinidades, quienes representan las cuatro regiones y las hacen accesibles, motivo desarrollado de manera explícita en TT55¹⁵⁷.

En relación con su función funeraria, a través de la ejecución del ritual de ofrenda y adoración, los dioses de los pilares permiten al difunto superar el umbral y recibir la renovación de la vida y los bienes que son ofrecidos eternamente al *ka* del difunto en la capilla de culto, de la misma manera que el dios sol atraviesa las cavernas y peligros en su recorrido nocturno por el Inframundo.

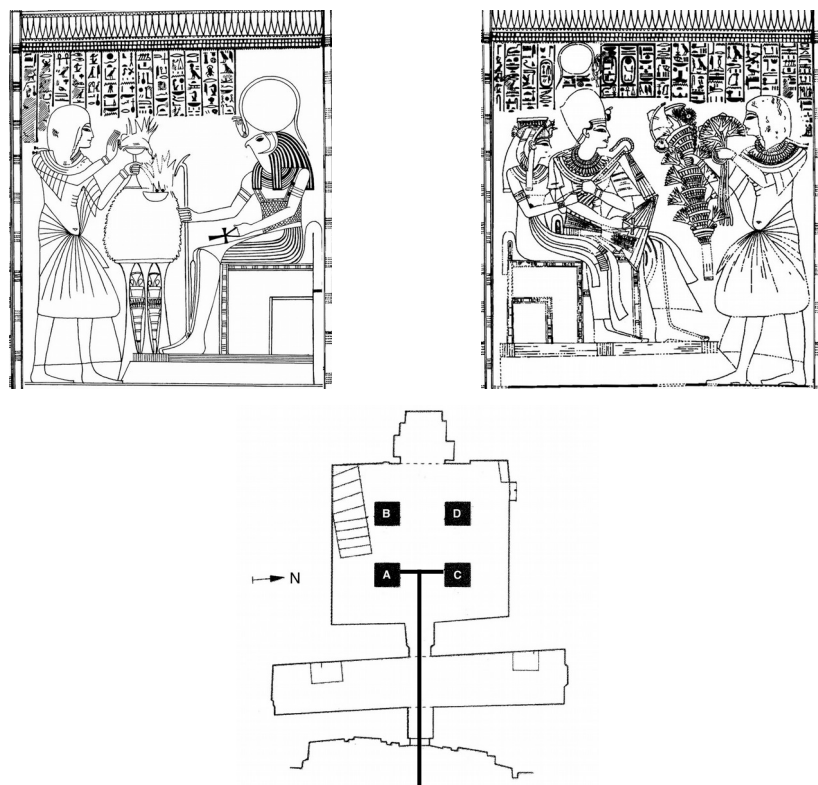


Fig. 129: Portales simbólicos A y C desde el eje este-oeste (Pereyra *et al.* 2006: figs. 28 y 30)

Si retomamos la idea de la circulación dentro de la capilla, el ritual de ofrenda y adoración relaciona a cada dios simétricamente en una correspondencia mutua norte y sur siguiendo el eje este-oeste (Fig. 129).

Las ofrendas a los reyes divinizados y a Ra-Harakhty están vinculadas con la imagen de recepción del difunto en su ingreso al Más Allá, físicamente expresada en la necrópolis y en el ocultamiento del sol. Los reyes hacen posible la protectora recepción y en un momento crítico, como es el atardecer de cada día, la integración con el sol para renacer como Khepri en el siguiente amanecer. Ambos episodios del

¹⁵⁷ En el extremo occidental de la pared sur de la sala hipóstila de TT55 hemos identificado el motivo del difunto ante las puertas del Inframundo, que antecede al acceso al sepulcro. Ver Tercera parte, Capítulo 1.

ocaso y bienvenida al nuevo mundo están en correspondencia con los eventos del viaje solar al integrar las imágenes de arribo, recepción e ingreso al Occidente.

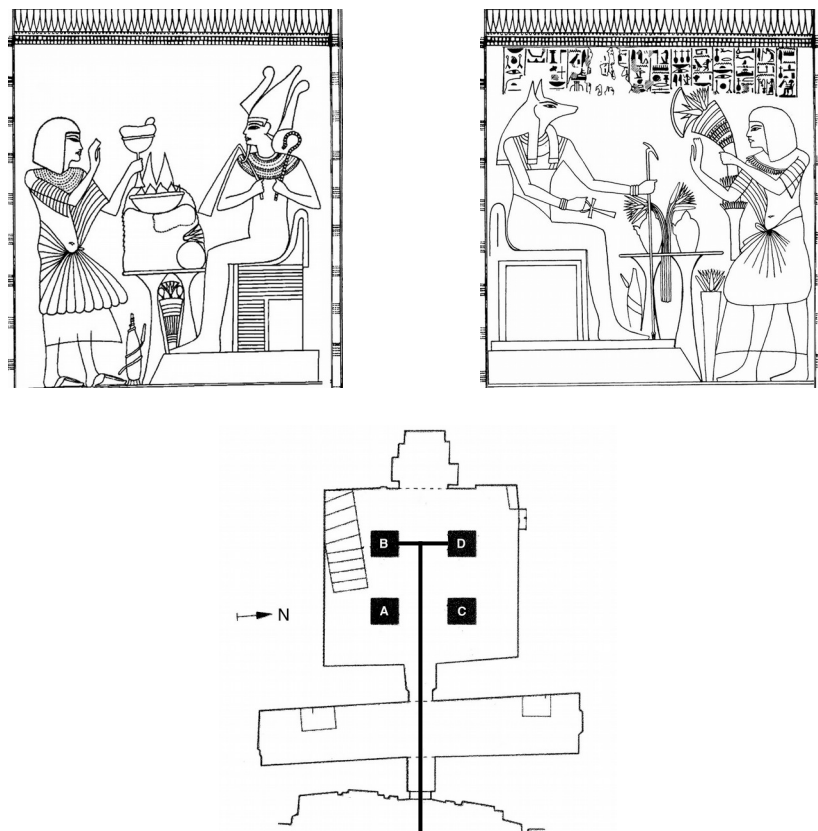


Fig. 130: Portales simbólicos B y D desde el eje este-oeste (Pereyra *et. al.* 2006: figs. 29 y 31)

La presencia de Anubis y Osiris a partir del portal que generan los pilares occidentales estaría vinculada al proceso que permite la transfiguración del difunto (Fig. 130). Anubis es el dios que acompaña a Neferhotep en el entierro y ante el tribunal divino. Por medio de la ofrenda a Osiris el funcionario busca identificarse con este dios y llegar a ser 'justificado' en el juicio. La obtención de estos beneficios implica la superación de los obstáculos del viaje en su unión con Osiris y garantiza así la integración sol al mundo de los dioses.

Enfocando nuestro análisis en el eje transversal norte-sur, también se plantean correspondencias este-oeste entre los pilares. Las ofrendas a Anubis y a los reyes divinizados en el lado norte se vinculan con la protección del difunto y su conducción a la morada eterna dentro de la necrópolis, así como a la recepción por aquellos en el Occidente en analogía con la acogida del sol al inicio de su viaje nocturno (Fig. 131).

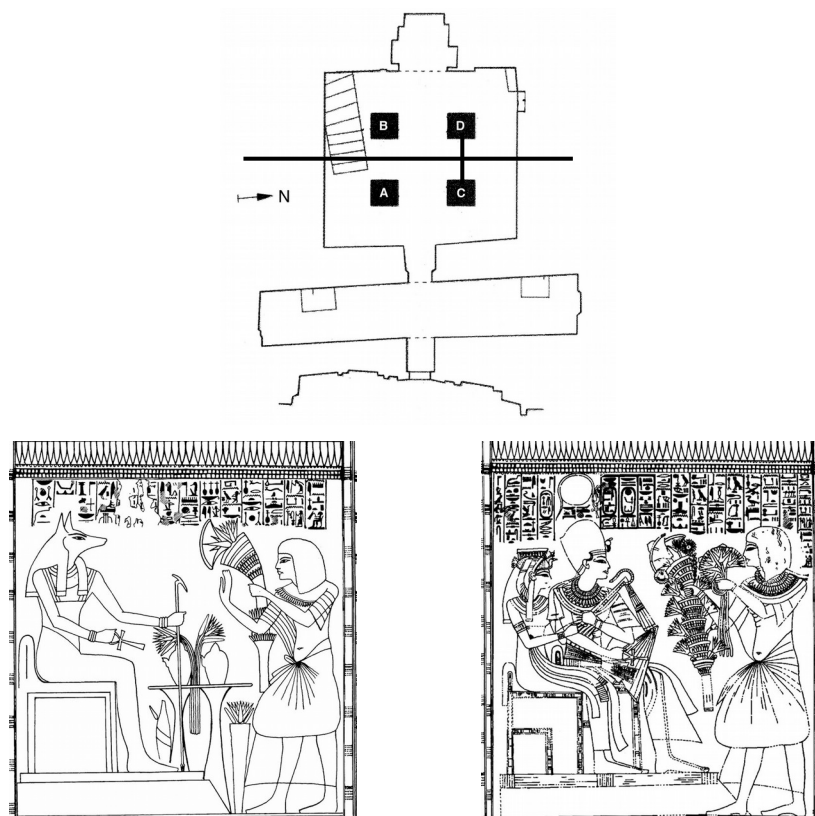


Fig. 131: Portales simbólicos C y D desde el eje norte-sur (Pereyra *et. al.*, 2006: figs. 30 y 31)

La ejecución de los rituales dedicados a Ra y a Osiris en el lado sur de la sala (Fig. 132) remite en su significación más profunda al motivo de la unión mística entre ambos dioses (a pesar que el mismo no fue identificado de forma directa). Señala Hornung (1999b: 37) la importancia de esta unión en la sexta hora durante el recorrido en el Inframundo. Allí el sol se une al cuerpo representado por Osiris pero también por el escarabajo que simboliza el sol rejuvenecido de la mañana. Esta unidad permite la recepción de la luz, como vida y la superación de la muerte que reafirma el renovado renacimiento, como el sol. La solarización del mundo funerario osiriano está presente en tanto Osiris es la manifestación nocturna de Ra, es el sol nocturno en su cíclico periplo.

En continuidad con la superación de los portales occidentales de Anubis y Osiris, hacia el sector más occidental de la tumba, la pilastra del lado norte de la pared oeste retoma la imagen de la recepción de Neferhotep por la diosa de Occidente¹⁵⁸. Davies interpreta, a partir de la inscripción, que el difunto solicita el aire cálido para sus narices y ser liberado de todo lo malo (1933, I: 60).

¹⁵⁸ Podría ser una variante del Tipo C donde la diosa toma del brazo al difunto en la tumba real de Horemheb, siguiendo la tipología de Refai (1996: 8, Tf. 10A).

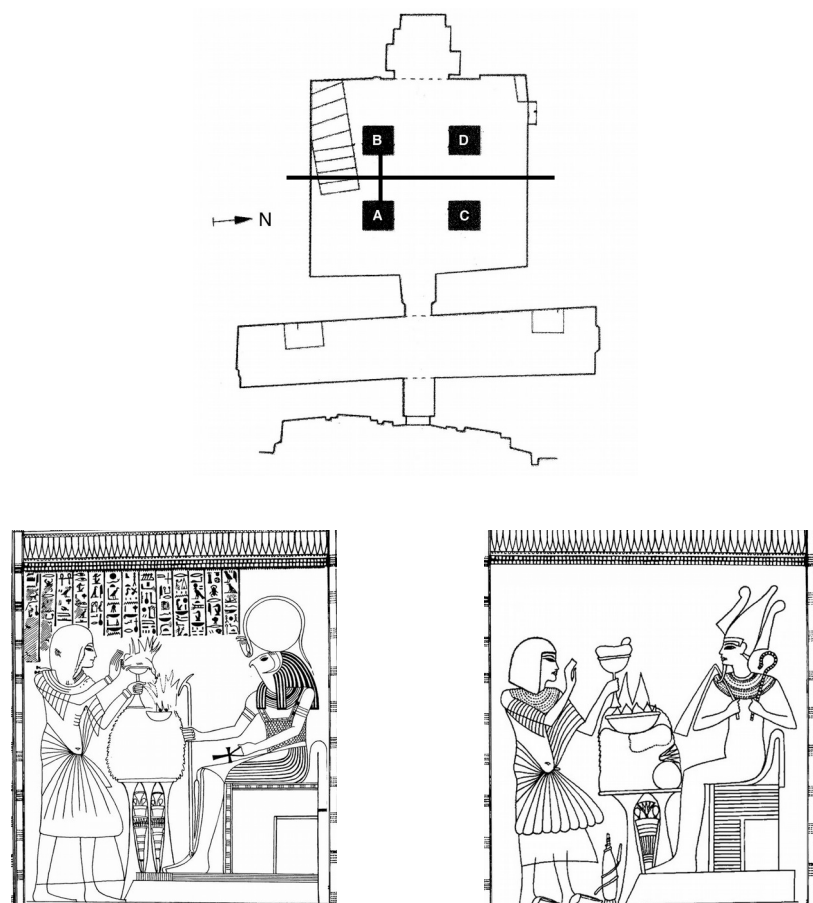


Fig. 132: Portales simbólicos A y B desde el eje norte-sur (Pereyra *et. al.* 2006: figs. 28 y 29)

La imagen comprende la acción de recibir y abrazar de la diosa con dos significaciones complementarias: la diosa conduce al difunto a la zona más occidental de la tumba y hacia el área sur en donde se encuentra la escalera que permite el deslizamiento del sarcófago hasta la cámara funeraria por el corredor descendente. En segundo lugar, la expresión del abrazo implica la unión con la madre asociada a la zona occidental de la necrópolis y el retorno a su seno como medio de regeneración de la vida (Fig. 133). De nuevo, el sentido simbólico de la imagen se acentúa con la disposición arquitectónica del monumento, ya que asocia la cámara con el Inframundo y el descenso del cuerpo del difunto al sepulcro con la puesta del sol en el atardecer. La asimilación entre el camino del difunto y el periplo del sol es clara en la dirección horizontal que marca el eje central este-oeste.

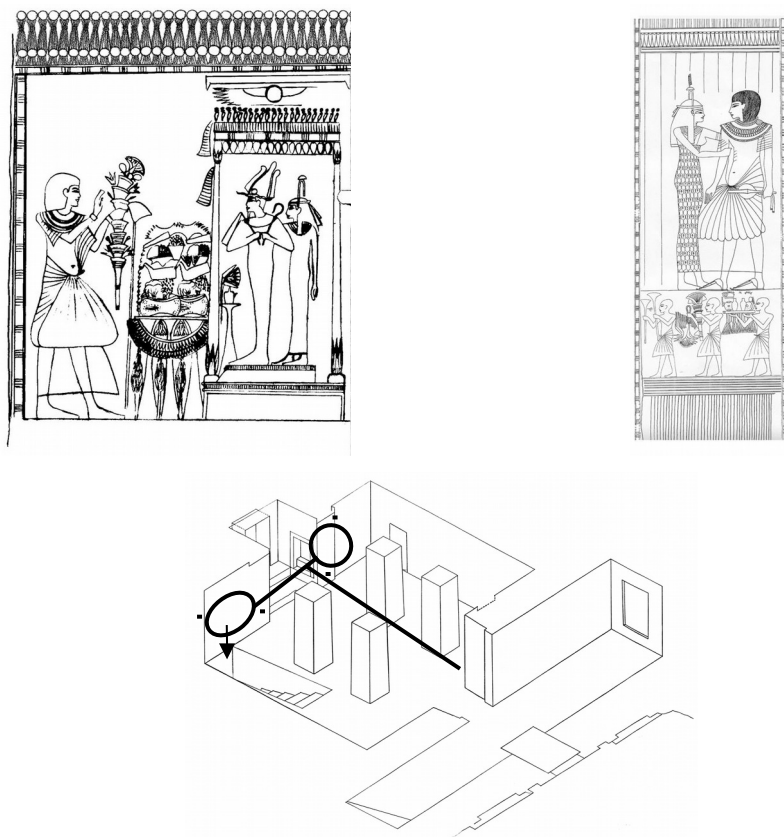


Fig. 133: Imagen de estancia junto a Osiris (izquierda) y recepción de la diosa de Occidente (derecha) (Pereyra et. al. 2006: figs. 26 y 27)

En paralelo, el eje vertical también rige el movimiento del difunto y su ingreso al mundo inferior, de la misma manera que el *ba* del sol lo hace para unirse con su cuerpo, como Osiris, con quien también se identifica. La incorporación del pasaje sinuoso que desciende hacia el sepulcro materializa en el complejo arquitectónico de la tumba las cavernas de Sokar, presentes en la cuarta hora del Libro del *Amduat*¹⁵⁹.

En el curso del periplo nocturno, la derrota de Apofis expresa la superación de los peligros y de la detención del tiempo de la misma manera que el triunfo en el juicio ante el tribunal de dioses manifiesta la superación plena de la muerte para el difunto. Ser un 'justificado' implica estar en presencia de Osiris en su Casa, en correspondencia con el conjuro 30b del Libro de los Muertos¹⁶⁰. El proceso de justificación y transfiguración se sintetiza en la ofrenda de Neferhotep ante Osiris junto a la diosa de Occidente en el kiosco, motivo ubicado en el lado sur de la pared oeste por encima de la entrada al sepulcro, espacio que delimita el Inframundo. Estos elementos crean los vínculos entre la vida después de la muerte en el mundo inferior, la superación de la muerte del difunto como 'justificado' y la diaria renovación eterna.

¹⁵⁹ Ver Segunda parte, Capítulo 1.

¹⁶⁰ Faulkner (1998: pl. 4).

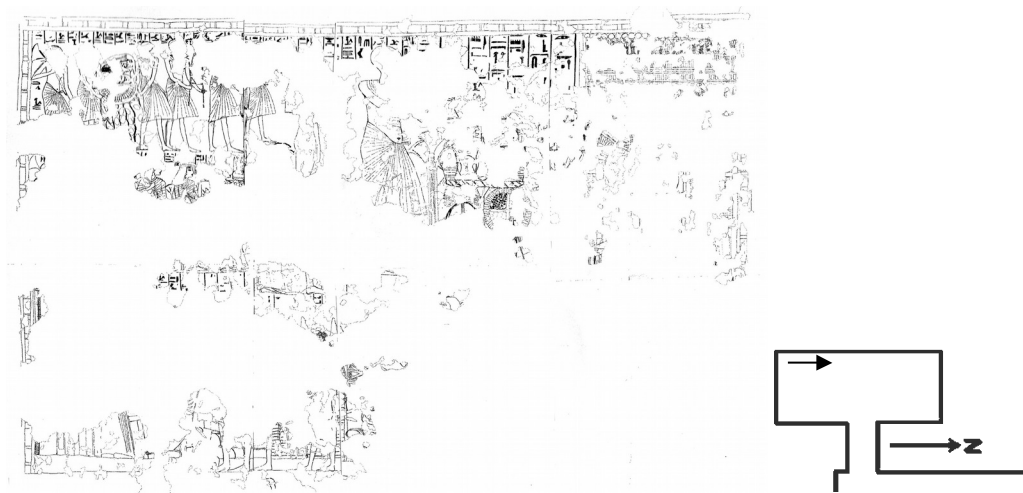


Fig. 134: Mesu ante Osiris y la diosa de Occidente (Strudwick 1995: pl. XXIX)

Considerada la imagen de la estancia en el Más Allá en el espacio de la capilla en TT49 a través de numerosos motivos podemos señalar paralelos en otros monumentos contemporáneos. En el lado oeste de la pared sur de la sala de TT324, se ha conservado parte del motivo de la presencia ante Osiris en su kiosco acompañado por la diosa de Occidente (Davies 1948: 45). También en TT254, en el sector izquierdo de la pared oeste de la sala (Fig. 134) se encuentra al propietario de la tumba y su familia ante el dios Osiris y la diosa de Occidente (Strudwick 1995: pl. XXIX). La ofrenda y adoración del difunto ante la divinidad remite a la instancia de resolución favorable del juicio ante el tribunal divino y el acceso definitivo del difunto 'transfigurado' a la Casa de Osiris.

2.4.2. La circulación oeste-este

El circuito de circulación en el espacio funerario también comprende un recorrido inverso oeste-este. A partir de este cambio de dirección, en la sala de pilares de TT49 se perciben completas las caras occidentales (c) de los pilares A y C, en continuidad narrativa con la cara central (b).

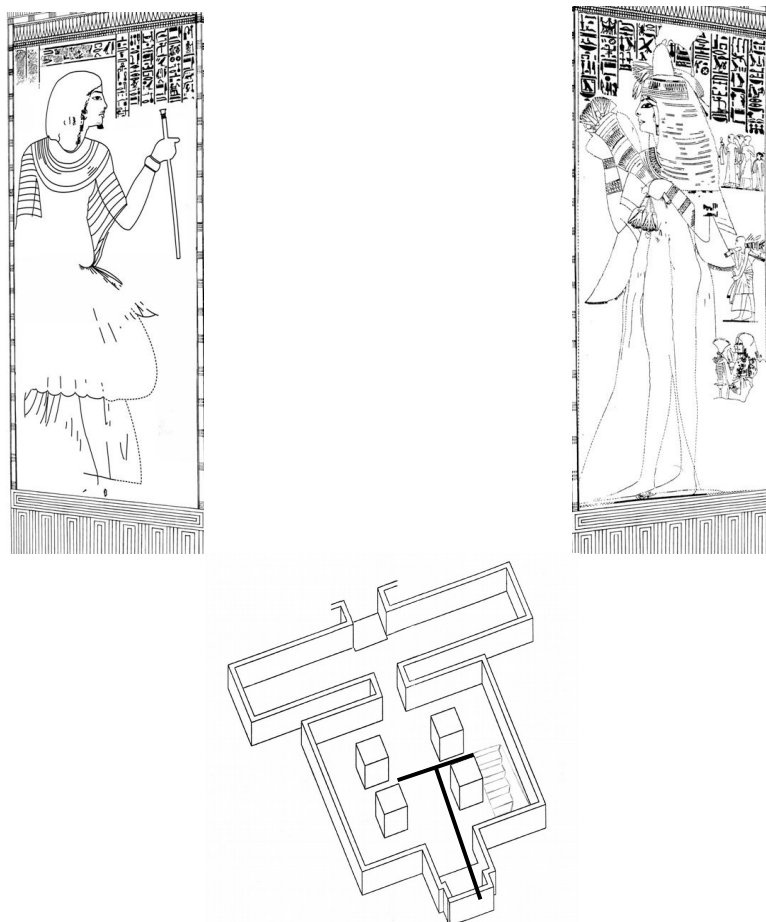


Fig. 135: Caras (c) de pilares C (izquierda) y A (derecha) desde dirección oeste-este (Pereyra *et. al.* 2006: figs. 30 y 28)

La atención se dirige a los pilares orientales (Fig. 135) y a la presencia focal de las figuras Neferhotep y Merytra, orientadas hacia el eje principal de la tumba y por esto al acceso a la misma. Las inscripciones expresan un dialogo mutuo que evoca la participación de Neferhotep en la Bella Fiesta del Valle¹⁶¹, celebración que a su vez se vincula con la recepción de las ofrendas por las estatuas en el nicho. Esto ocurre en estrecha conexión con su grupo familiar, representado inclusive en las estatuas que ocupan los nichos norte y sur, y con la recepción de la luz que ingresa en la tumba cada mañana para iluminarlas. La superación de la muerte se expresa en este punto focal del monumento en la posibilidad de disfrutar de la luz solar del día, vivificadora como la fiesta aludida. En este punto, las palabras del propietario destacan su vínculo con el dios Amón, a quien sigue en su participación en la fiesta que hace posible la renovación eterna, vínculo que da cuenta de la posición política de Neferhotep y su familia que ya hemos analizado y que permiten la recepción de la morada eterna como don de la divinidad.

¹⁶¹ Como celebración integradora de los cultos funerarios de la región.

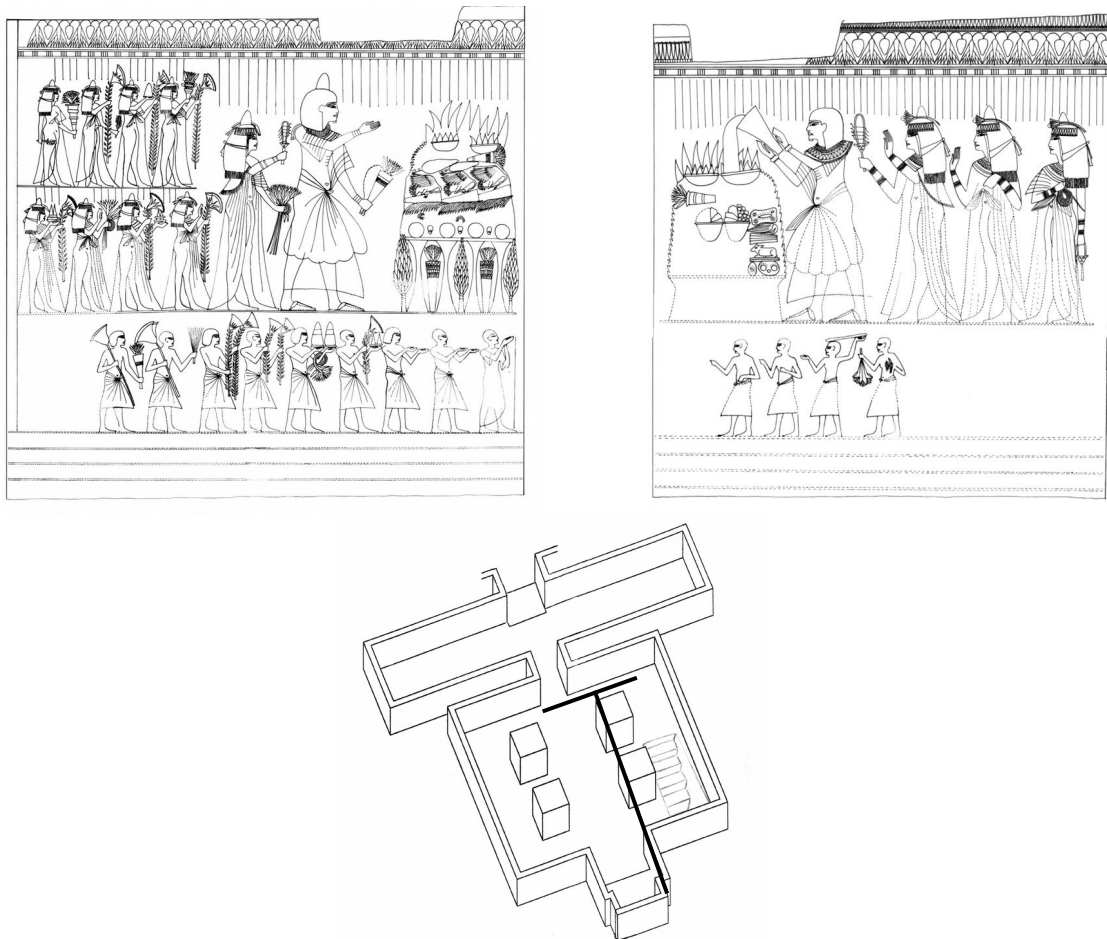


Fig. 136: Adoración al sol, pared oriental de capilla, desde dirección oeste-este (Pereyra *et. al.* 2006: figs. 24 y 25)

En correspondencia con la noción de circuito, cada lado de las paredes orientales de la sala presenta una gran escena de ofrenda y adoración ejecutada por el propietario de la tumba y su esposa con doble significado (Fig. 136). Por una parte el motivo presente implica la adoración al dios sol cuando aparece al amanecer a partir de su manifestación principal, la luz, que ingresa al monumento cada mañana desde el este. Por la otra, estos holocaustos de gran tamaño están asociados a la participación del difunto en la Bella Fiesta del Valle que garantiza el mantenimiento de los vínculos con el entorno social y la recepción de la fuerza vital propiciada en dicha fiesta.

Ambos niveles de significación se complementan para entender estas adoraciones como el medio ritual que configura la imagen del renacimiento del sol en el horizonte oriental y que da inicio a la fase de la mañana, en la que el difunto se integra. Él colabora así con el movimiento armonioso del cosmos, de la misma manera que sale de la tumba para participar de los rituales en la necrópolis.

En conexión con la imagen de la integración del difunto en el recorrido diario y nocturno del sol, expresado también en la posibilidad de entrar y salir de la tumba, el

movimiento cíclico se manifiesta en los motivos identificados en el espacio del primer pasaje (Fig. 137).

En el lado sur Neferhotep y su esposa realizan una adoración al sol naciente orientados hacia el exterior de la tumba, cuyo sentido reafirma la inscripción que los acompaña. El primer himno registrado allí construye la alabanza al dios sol a partir de una fraseología que contempla dos temas principales: 1) el nacimiento del sol, su aparición y recorrido diario durante la fase de la mañana y 2) la acción vivificadora de la luz que se derrama sobre las Dos Tierras y que los seres gozan en su recorrido, sean hombres o dioses, y se alegran a su paso como muestra del triunfo sobre el enemigo.

El texto respeta las fases de la mañana y mediodía de los himnos de la Teología Solar Tradicional (Assmann 1995: 43-57) y de la misma forma incluye temas que son característicos de los himnos y plegarias de ofrenda a Amón-Ra. Otro elemento a señalar es la alabanza al sol en sus formas de “Amón-Atum” y de “Khepri en su barca”, la primera de las cuales exhibe su relación sincrética con Amón y el regreso a su culto hegemónico.

El segundo himno constituye una alabanza al sol como dios creador de sí mismo, y de todo lo que existe, sin que nadie lo conozca (fraseología de la Nueva Teología Solar), como dios con dominio sobre el orden del mundo y dador de vida a quienes lo acompañan en su recorrido y lo alaban en respuesta a su aparición. Esto destaca la presencia de dioses junto al sol en su recorrido. Las líneas finales de la composición pueden ser entendidas como una personalización de la alabanza por parte de Neferhotep y como una relación más directa con el dios Amón que va a garantizar su renacimiento desde su morada de eternidad.

Ambos himnos presentan una combinación de rasgos propios de la naturaleza creadora y vivificadora del sol en el marco de la simbología del viaje solar. Por último, la plegaria final expresa el deseo del difunto de participar, como seguidor de Amón, en la Fiesta del Valle en la que el dios visita la necrópolis, y para recibir las ofrendas como justificado. Esta temática se conecta con la posibilidad de gozar de la vida luego de la muerte asociada a las ideas de moverse libremente y salir de la tumba durante el día¹⁶², pero que en conjunto configuran las imágenes del renacimiento del sol y su recorrido diurno.

¹⁶² La fraseología es semejante a la registrada en los pilares A y C (lados c) por lo que la correspondencia de las imágenes se mantiene así como en las paredes orientales de la capilla.

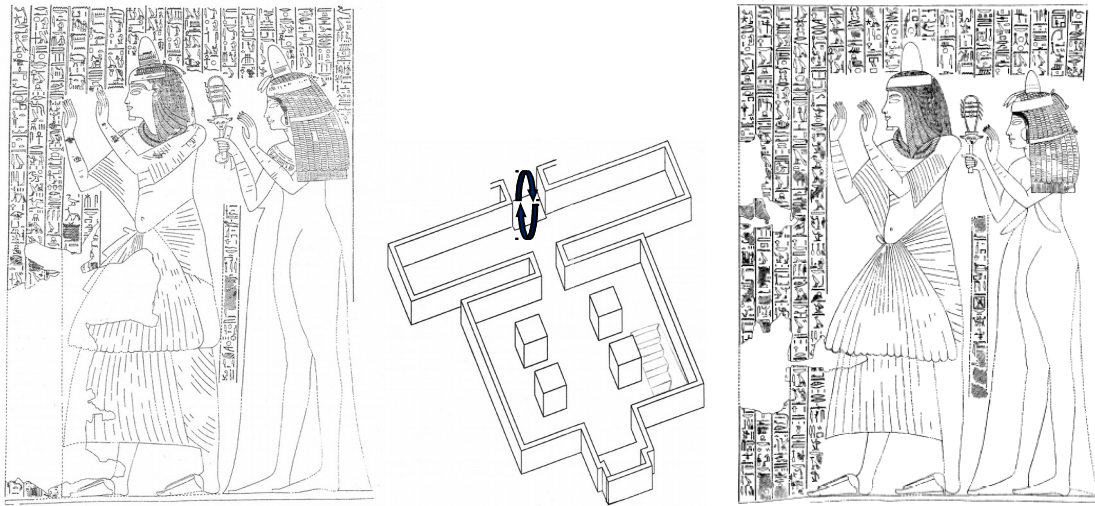


Fig. 137: Secuencia circular, adoración al sol naciente y al sol poniente en el pasaje exterior de TT49 (Davies 1933, I: pls. XXXVI y XXXVII)

En forma complementaria, en el lado norte del pasaje, la pareja orientada hacia el interior de la tumba, adora al sol que se oculta en la forma de Ra-Harakhty, dios que permite la transición al viaje nocturno, enfatizado por la acción de los chacales, que en los textos litúrgicos de la noche, son los acompañantes del sol y quienes tienen la tarea de derrotar al enemigo (Assmann 1995: 20-22).

La adoración al sol se centra en los temas relativos a su dominio como gobernante de la eternidad y como dador, benefactor y conservador de vida por medio de la luz que hace vivir y alegrar a los corazones. La presencia de la frase “cada ojo está en alegría”, que corresponde a la Nueva Teología Solar (Assmann 1995: 71), implica que cada ojo tiene una única posibilidad de captar lo visible del dios y de esa forma estar unido al creador, y éste a su vez puede mirar su creación, rasgos que se retoman en la etapa postmarniana. En su ingreso los habitantes del Más Allá lo reciben, pero también sus padres, acción que permite el nuevo amanecer.

La particularidad de la temática del segundo himno expresa la naturaleza de Ra en relación con Maat, el orden cósmico. El énfasis en Maat personificada y formada en Ra actualiza el mito de la creación primigenia por éste y el establecimiento del orden cósmico que debe mantenerse. Este concepto de orden y justicia se manifiesta en la barca solar, en la cotidiana repetición, y particularmente en la mención de la ofrenda de Maat recibida por el dios como la respuesta a la participación del difunto en el mantenimiento del equilibrio y la armonía de la creación en el cosmos. La plegaria final continúa este tema, ya que el dios ha puesto la justicia en el corazón del difunto y éste lo ofrenda al ka de la divinidad que nos permite señalar la relación directa entre difunto y dios. La plegaria culmina con la afirmación de Neferhotep como justo y el pedido a los dioses para compartir con ellos el Más Allá (Davies 1933, I: 54).

El ritual de adoración integra así la imagen de arribo, ingreso y estancia del difunto en la tumba durante la noche. En analogía con el periplo del sol, el rito refuerza la idea del proceso como un fenómeno cósmico percibido por los seres que reciben la luz y al mismo tiempo como un proceso normativo al cual el difunto se incorpora por su correcto accionar: la eternidad lineal y la cíclica se unen.

La secuencia circular entre el día y la noche, entrar y salir de la tumba, también se manifiesta en forma fragmentaria en las adoraciones ubicadas en la tumba de Hatiay (TT324) en los lados de los pasajes interno y externo (Davies y Gardiner 1948: 43) y en TT333 en el lado izquierdo del primer pasaje. Por su parte, la imagen completa del viaje está presente en la capilla de la tumba de Nay (TT271) en estrecha vinculación con el eje vertical (Fig. 138), dado que ese espacio debió estar en el interior de la pirámide que remataba el complejo funerario (Habachi y Anus 1977: 12).

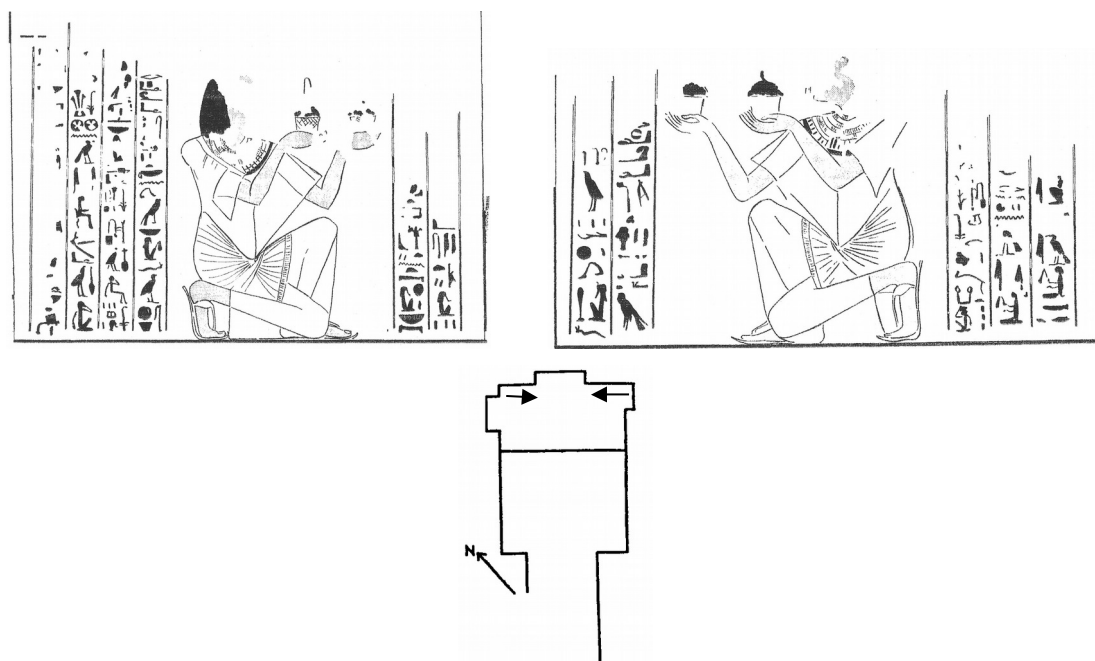


Fig. 138: Imagen de integración a la fase diurna y nocturna del sol, capilla de Nay (Habachi y Anus 1977: figs. 11 y 12)

En correspondencia con la concepción cíclica del viaje solar, el espacio del patio de TT49 se integra al complejo funerario a partir del contacto con la luz solar y la decoración. En el lado sur de la fachada se ha preservado casi completa la estela cuya estructura y composición refleja, desde la interpretación de Westendorf, el camino del sol (1966: 6-7) y esto se evidencia por medio de la acción de adoración por la pareja de propietarios de la tumba a Osiris, Anubis, Hathor, Ra y la barca.

La ofrenda hacia Amón-Ra es ampliada a partir del uso de elogios que corresponden a su gobierno o dominio como “señor de los tronos de las Dos Tierras”, al tema del dios primigenio al señalar “el dios quien estaba solo, quien se auto-creó,

quien se dio nacimiento a si mismo, y cuya persona nadie conoce” (Davies 1933, I: 48), pero es además preservador o dador de vida en estrecha relación con Ra, aspectos que Assmann señala como característicos del dios en la Teología Tebana ramésida de Amón-Ra (1995: 136).

Es destacable que, en el intento de definir la complejidad teológica de la unidad entre Amón y Ra, luego de la reforma se advierte por un lado un énfasis de los temas de dominio, creador y preservación asignados a Ra, sobre todo el primero en frases como “tú inundas las Dos Tierras”; “tú eres el dios de los dioses”, “quien hizo el mundo de los hombres”, “Una larga vida existe en tu interior y la vejez está en ti contenida” (Davies 1933, I: 48-49) y por otro, una fuerte impronta solar al integrar a Amón en el viaje junto a la compañía de los dioses, los babuinos que lo alaban y se alegran con su renacimiento.

Respecto del tema, el sol es alabado aquí en sus formas de Ra, Atum y Khepri, expresando no sólo los momentos del día completo sino también el simbolismo de creación y recreación constante en su viaje en la barca, y como dador de vida con sus rayos. Esto adquiere relevancia en la búsqueda del difunto de acceso al dios sol de quien espera obtener el ingreso al Más Allá formulado en el siguiente pedido: “[Dale] el dulce aliento a mi nariz, para que mi cuerpo pueda prosperar en la necrópolis. Para el ka del escriba el grande de Amón, Neferhotep” (Davies 1933, I: 49).

En cuanto a Osiris, como gobernante y señor de la eternidad, recibe como ofrendas las insignias reales con poderes divinos: el cetro was, la corona, el flagelo y el pilar *Djed*. La presencia en la escena este elemento, simboliza el eje, la columna vertebral del dios de la resurrección y por lo tanto, junto con los demás símbolos ofrecidos, garantiza la estabilidad y durabilidad del difunto que intenta identificarse con Osiris. Neferhotep renueva su pedido al dios para poder gozar de la vida y los bienes materiales en el Más Allá, por medio de frases tales como “Pueda haber una antorcha encendida para mí en el barranco al lado de los señores del mundo inferior. Pueda yo recibir panes a comienzo de la Inundación, en la mañana del Año Nuevo” (Davies 1933, I: 49). La presencia de frases vinculadas al juicio en el tribunal divino tales como “Júzgame (...), no hay transgresión en mí y mi rectitud es verdadera”; “Yo no dije falsedad a sabiendas. Yo no actué con doble cara sino con exactitud...” (Davies 1933, I: 49-50), muestra la condición de justo del difunto y su integración a la vida en el Más Allá.

La adoración a la barca en la cual Ra-Harakhty realiza su viaje con la protección de Thot y Anubis se comprende en tanto la barca es el símbolo de la transición, del pasaje en estrecha relación con la idea de movimiento entre los espacios y el tiempo. Su alabanza está relacionada con el pedido del difunto para realizar ese peregrinaje

hacia el Occidente y para unirse al dios sol en su viaje a través del cielo y renacer cada mañana, sintetizando así ambas imágenes del periplo solar en la estela.

La finalización del circuito en los espacios de la tumba y sus correspondientes míticos permite plantear que el ritual de adoración por un lado instaure nuevamente el tiempo sagrado dentro de la tumba en el momento de la mañana, cuando la pareja sale para recibir los rayos del sol, y al atardecer, que marca el tiempo del reingreso en la tumba. Esta adoración actualiza el mito cosmogónico y la armonía cósmica, simbólicamente expresados en el mantenimiento que el sol lleva a cabo en su viaje nocturno, de cuya oscuridad sale victorioso para iniciar su recorrido durante el día. Los espacios del pasaje exterior y el patio dan cuenta de la concepción cíclica del viaje que incluye así ambas fases: la diurna y la nocturna.

A partir de lo analizado podemos señalar que en conjunto en las tumbas datadas bajo el reinado de Ay se registran nuevamente cada una de las siete imágenes del viaje solar que hemos reconocido en el período anterior a la reforma de Akhenatón, tal como se muestra en el Cuadro 9, y destacamos la presencia de todas ellas en TT49 y solo de algunas en los otros monumentos.

La fase nocturna del viaje se configura a partir de las imágenes de la transición del este al Occidente, el arribo e ingreso al Occidente (localizadas en especial en el vestíbulo o en la sala longitudinal), la recepción (imagen que se registra solo en TT49) y la estancia en el Más Allá, esta última con un importante desarrollo en la sala transversal, segundo pasaje, sala longitudinal, capilla y pilares y en todas las tumbas a excepción de TT333.

La presencia de las imágenes del renacimiento del sol y su recorrido por el cielo, que forman la fase diurna del viaje, constituye un rasgo de importante valor respecto de su ausencia durante el reinado anterior. La primera imagen se registra en los pasajes y también en los pilares y las capillas en los casos de TT49, TT271, TT324 y TT333, mientras la segunda se limita a TT49 y a la zona de acceso del monumento.

La localización de las diferentes imágenes en relación con el circuito de circulación por los espacios de la tumba nos permite reconocer, en TT49 como tumba modelo, la configuración de la fase nocturna del viaje solar en un movimiento horizontal este-oeste que sigue el eje central del monumento y una correspondencia con el desplazamiento ideal de la luz del sol y de los rituales del difunto. Éstos lo conducen progresivamente desde su arribo al Occidente, su ingreso y la recepción como ritual de transición hacia el espacio de la sala de pilares que materializa el Más Allá por medio del disfrute de las ofrendas, su integración al mundo de los dioses y la superación del juicio ante Osiris. En este sentido, debemos destacar la recurrencia de

las imágenes de recepción en la sala transversal, el segundo pasaje, los pilares y la pilastra en la capilla que re-significan el proceso de pasaje y movimiento del difunto.

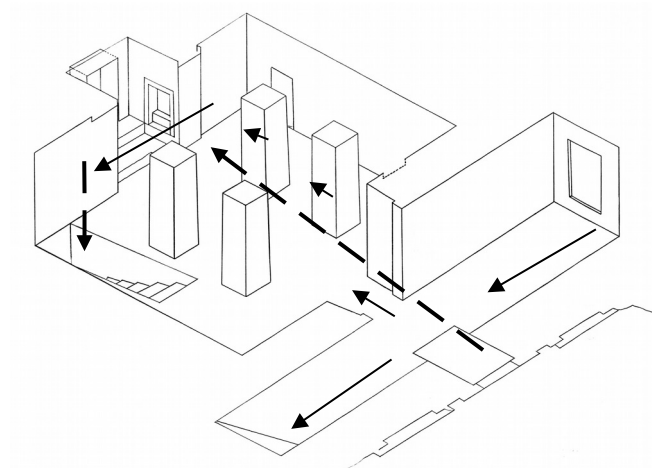


Fig.139: Síntesis de movimientos ideales horizontal este-oeste y vertical arriba-abajo en TT49

La interpretación de los motivos de los portales y los Campos de Iaru en la capilla, a partir del simbolismo de los pilares y del ritual de ofrenda, confirman la interpretación de esta sala como espacio de culto de los dioses y del difunto (en tanto estancia en el Más Allá), su correspondencia con los templos y la cámara funeraria de las tumbas reales y ponen de manifiesto la armonía entre arquitectura e imágenes. En forma complementaria, se verifica una continuidad en el movimiento desde el este hacia el oeste por los diferentes espacios que conducen finalmente al nicho de las estatuas y un movimiento vertical (arriba-abajo) que integra el espacio superior y el inferior por medio de un pasaje descendente que lleva hasta la cámara funeraria, asociada al Inframundo.

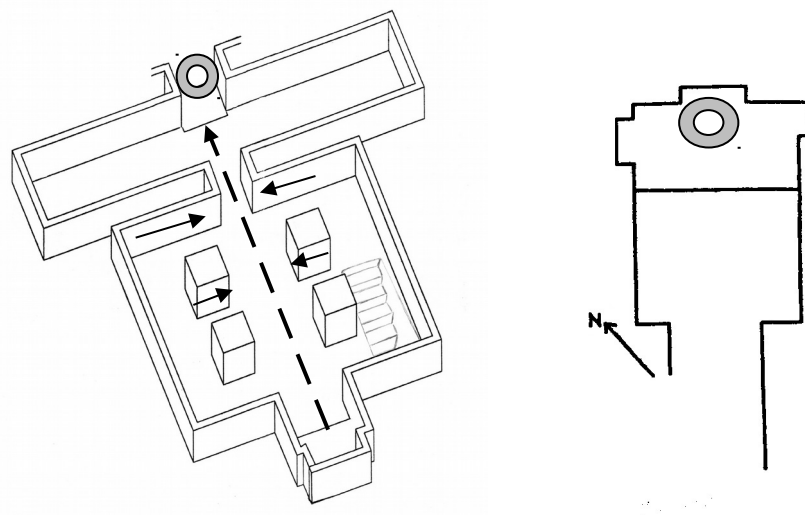


Fig. 140: Síntesis de movimientos ideales horizontal oeste-este y cíclico en TT49 y TT721

Otro elemento singular en el periodo es la configuración de la fase diurna del viaje del sol en un movimiento también horizontal de dirección oeste-este ausente en

las etapas anteriores y que está asociado con el contacto con el dios Amón-Ra durante la celebración de la Bella Fiesta del Valle y con la percepción de la luz del sol que ingresa a la tumba. Interesa destacar que este movimiento se inicia en los pilares y en la capilla hacia el exterior del monumento, por lo que no está restringido al área de los pasajes.

Aunque la fase diurna se presenta en la modalidad horizontal como innovación, se mantiene la concepción cíclica del viaje en los espacios de los pasajes exterior (en TT49, TT324 y TT333), en la capilla localizada en el nivel superior (en TT271) y en el patio en TT49. La inclusión de la fase nocturna que comprende el ingreso y recorrido en barca del sol como Ra-Harakhty en el Inframundo, la provisión de luz y vida a quienes viven allí, la unión con Osiris y la derrota del enemigo hace posible la participación satisfactoria del difunto como parte del séquito del dios y por ello también en la fase diurna del viaje que se inicia con el nacimiento del dios y su recorrido victoriosa por el cielo al cual se incorpora el difunto al salir de la tumba y participar en las celebraciones de la necrópolis. La acción justa del difunto hacia las divinidades solares expresa una vinculación más directa con ellas por medio de la adoración.

2.5. Monumentos contemporáneos del reinado de Horemheb

Consideradas las continuidades y los cambios en los componentes en las tumbas del reinado de Ay, analizamos a continuación la evidencia funeraria preservada en las tumbas de Roy (TT255), de Neferhotep (TT50), de Amenemope (TT41), de Pennesuttaui (TT156), de Ramose (TT166) y de Neferhotep y Nebnefer (TT6) datadas en el último reinado de la dinastía XVIII y que en algunos casos se prolonga al siguiente.

2.5.1. La tumba de Roy (TT255)

Situada en Dra' Abu el-Naga, esta tumba perteneció a un escriba real, mayordomo de los dominios de Horemheb y de Amón. El monumento es de dimensiones reducidas y ha sido restaurado, lo que en la actualidad permite conocer la decoración casi en su totalidad. Es interesante recordar la singularidad del espacio del monumento, que carece de los característicos ángulos rectos en el corte de las paredes, presentes en la mayoría de las tumbas, y por el contrario las esquinas de la sala tienen forma redondeada. Por otra parte, siguiendo el eje longitudinal este-oeste que divide en dos mitades la sala, puede reconocerse un desigual tallado del hipogeo, levemente desviado hacia el norte, siendo el sector derecho más largo que el izquierdo.

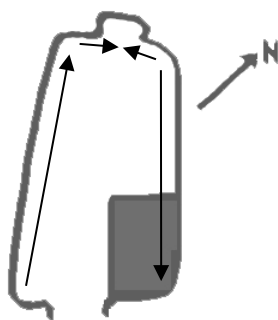


Fig. 141: Esquema de dirección de las escenas en TT 255

El acceso al monumento está configurado por medio de la abertura de la puerta que respeta la orientación real y simbólica del este, y un pequeño pasaje que permite el ingreso directo a la sala. Hacia la izquierda, la decoración de la pared sur presenta una organización en dos registros.

En el inferior (Fig. 142), en dirección a la pared oeste, es decir al interior de la sala, se encuentra un grupo de cuatro funcionarios que llevan bastón de mando y vestiduras de buena calidad. Representados de menor tamaño, cuatro servidores transportan el cofre con los vasos canopes, sobre el que se encuentra una figura de Anubis en su forma de chacal y por debajo una mujer con la mano en la frente en señal de luto. Una inscripción breve señala delante de los portadores: “(que) descanse en paz en su tumba como todos los justificados” (Baud y Drionton 1932: figs. 6-8).

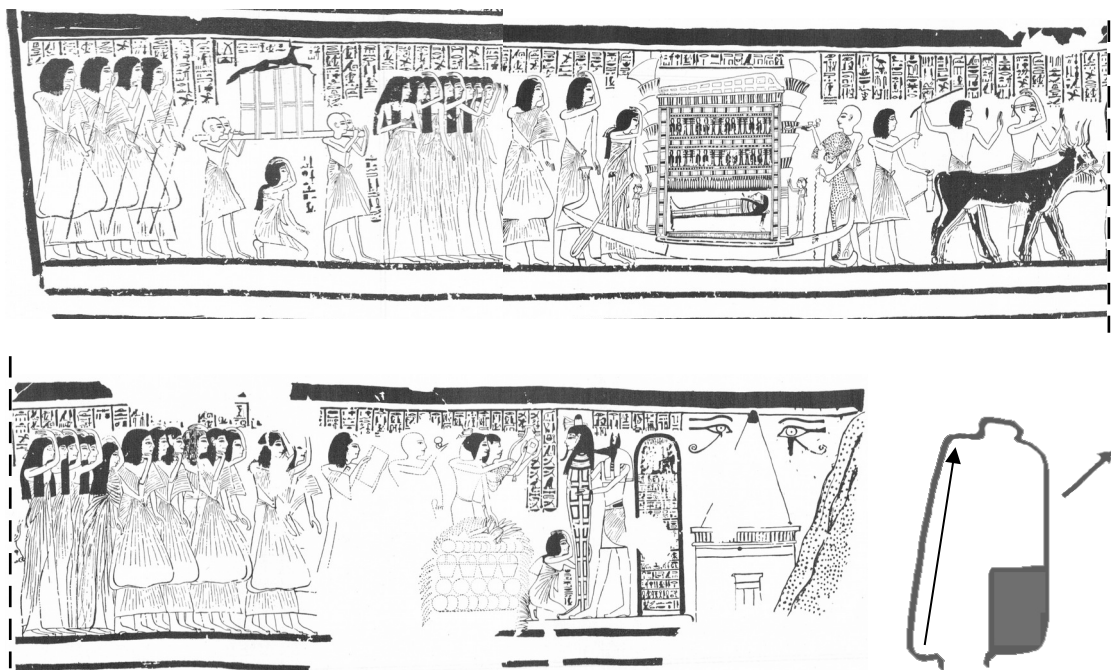


Fig. 142: Procesoión funeraria, registro inferior, pared sur de TT255 (Baud y Drionton 1932: figs. 6-8)

Un grupo de mujeres y otro de hombres que exhiben la misma actitud de lamento, incluso se observan las lágrimas en sus rostros, siguen a la barca divina que es arrastrada sobre un trineo por bueyes. El enorme catafalco, que lleva, está profusamente decorado y enmarcado por flores, y en su interior se puede ver la momia del difunto. En ambos extremos las pequeñas figuras de Isis y Neftis acompañan el trayecto. Lo mismo hace la esposa del funcionario, Netbawy, detrás de la barca y el sacerdote *sem*, quien realiza fumigación con incienso y libación con agua frente a la barca. Antecedan al sacerdote tres hombres: el que purifica el camino, el que guía el ganado y un tercero con la cabeza calva.

Delante encontramos nuevamente un grupo de dolientes, tanto mujeres como hombres. Un sacerdote lector y otros tres hombres realizan los rituales de la Apertura de la Boca sobre la momia, sostenida por un hombre que personifica al dios Anubis y por la viuda que se lamenta arrodillada a los pies de su esposo. Junto a los sacerdotes se observa una pila de ofrendas. Detrás de Anubis, una estela con borde redondeado está dedicada a Osiris entronizado, representado en el campo superior, y contiene un texto extenso en la parte inferior. La estela está ubicada delante de la tumba¹⁶³, en la que se destacan la puerta de ingreso y la pirámide en su parte superior, custodiada a ambos lados por dos ojos de Horus. La construcción parece surgir de la montaña, en el extremo derecho del registro, pintada en color rosado y con puntos oscuros, de acuerdo a su tratamiento tradicional.

Los motivos identificados son: el traslado del sarcófago, el cortejo fúnebre, el sarcófago ante la tumba, los rituales sobre la momia y la presencia de la tumba y la montaña.

El registro superior (Fig. 143) muestra en el sector izquierdo la pareja del director del doble granero y su esposa, ricamente ataviados, con los brazos elevados y ofrendas ante los dioses Nefertem y Maat, ubicados en sus capillas. A continuación la pareja de Roy y su esposa, también con los brazos en adoración se presenta con una mesa de ofrendas ante Ra-Harakhty-Atum y Hathor en sus capillas.

De nuevo la pareja de Roy y su esposa se presentan ante dos filas de cinco dioses cada una estructurada en un subregistro y a continuación se observa a ambos conducidos por Anubis al lugar donde se realiza el pesaje del corazón, materialmente expresado en la balanza, sobre cuyos platillos se distinguen dos corazones y dos figuras de *Maat*, mientras Thot registra la escena. Los textos remiten al conjuro 125 del Libro de los Muertos. Finalmente, hacia el extremo occidental del registro Roy y su esposa son presentados por Horus, quien lleva la doble corona de Egipto, ante su padre Osiris. El dios está entronizado en su kiosco acompañado por Isis y Neftis.

¹⁶³ Semejante a la viñeta del papiro funerario de Hunefer (Naville 1866: I, Tf. I).

Delante de la divinidad se han representado sobre la flor de loto los Cuatro Hijos de Horus, los guardianes de los vasos canopes (Baud y Drionton 1932: figs. 9-12).

Los motivos que se reconocen en estas escenas son la presencia del difunto antes las puertas, el juicio ante el tribunal divino y la presencia ante Osiris en su kiosco.

Sobre el registro superior, un friso que recorre toda la pared sur alterna la figura de Anubis como chacal, dos columnas de texto, el emblema de Hathor y dos signos *heker* (Baud y Drionton 1932: figs. 9-12).

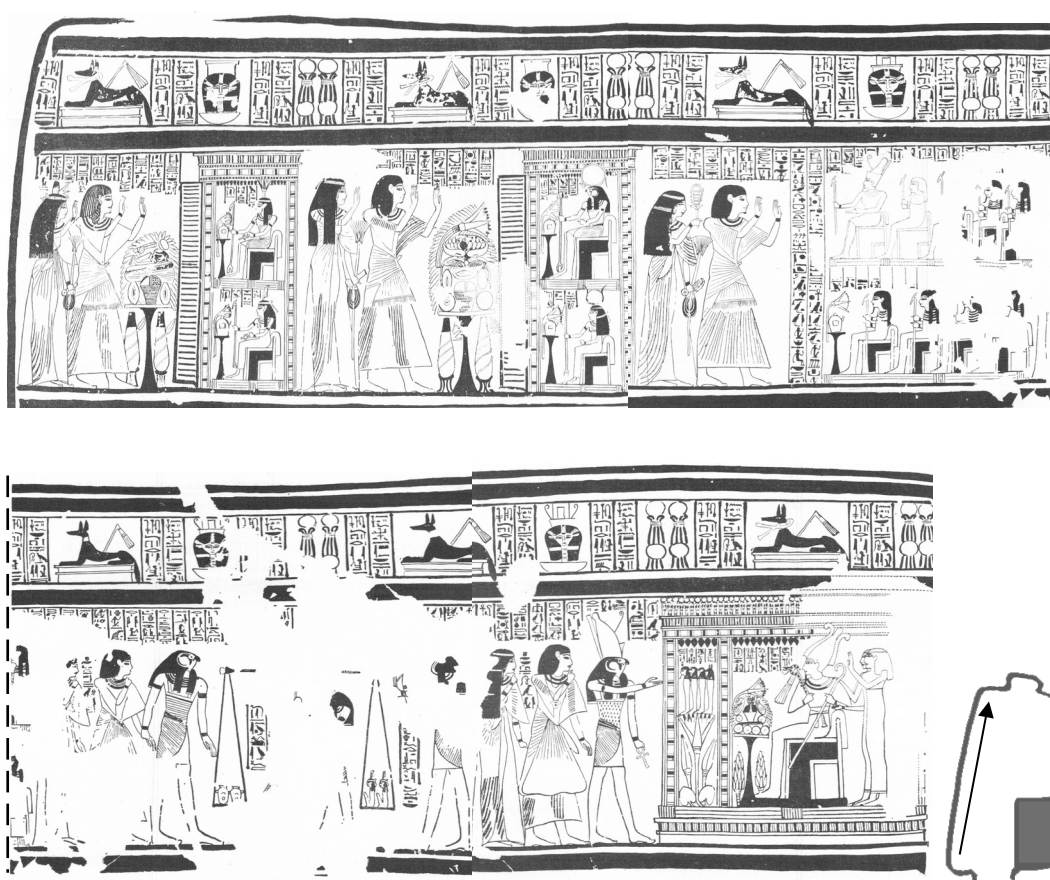


Fig. 143: Registro superior y friso, pared sur de TT255 (Baud y Drionton 1932: figs. 9-12)

La pared norte está organizada en dos registros. El inferior y principal muestra una secuencia de escenas de recepción de ofrendas por parte de Roy y su esposa (Baud y Drionton 1932: figs. 14-16). Es interesante destacar que la pareja mira hacia el exterior de la tumba. La primera escena muestra la pareja sentada, muy dañada, que recibe las ofrendas y purificación del sacerdote *sem*, acompañado por una mujer arrodillada que expresa su lamento. En la segunda los propietarios están sentados y en compañía de otras dos parejas sedentes. Roy y su esposa reciben un ramo de cebollas de gran tamaño que es purificado por el sacerdote *sem*. En la tercera y última

escena la pareja está acompañada por dos mujeres sentadas detrás de ellos. Delante se observa la mesa de ofrendas sobre la cual el sacerdote *sem*, ahora con peluca, vierte un cuenco con llamas. Le siguen dos plañideras arrodilladas y con el brazo sobre la frente. Sobre el registro superior, en correspondencia con la pared sur, se desarrolla un friso cuyas columnas de texto no se han completado (Baud y Drionton 1932: figs. 14-16).

La pared oeste constituye el punto focal de la tumba y está decorada en su totalidad. En el centro encontramos el espacio reservado para la estela, tallada en la roca con borde redondeado, que se encuentra muy dañada. En el campo superior se puede observar la barca solar y al dios sol sentado con el signo *ankh* entre sus rodillas. Delante de él están presentes dos mandriles con los brazos elevados en adoración. El registro inferior muestra a la derecha al funcionario (el sector está roto) con los brazos en adoración y a la izquierda un texto de “adoración al sol cuando se levanta en el horizonte”.

Los motivos identificados en la estela corresponden así al nacimiento del sol, el recorrido en la baraca diurna y la adoración al sol naciente.

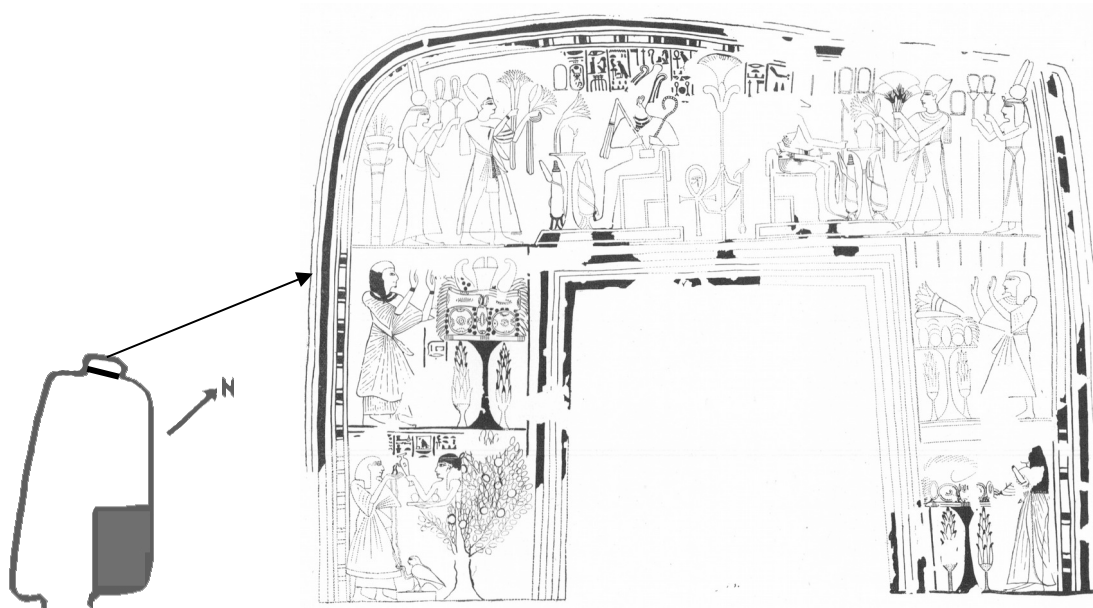


Fig. 144: Registro superior y paneles laterales a la estela, pared oeste de TT255 (Baud y Drionton 1932: fig. 13)

El resto de la pared oeste está organizada en un registro superior y paneles laterales (Fig. 144). El superior presenta una escena doble en simetría especular en la cual el faraón Horemheb y su esposa Mutnedjemet presentan ofrendas de flores de loto y papiro ante Orisis a la izquierda y Anubis a la derecha. Los paneles laterales se organizan en dos registros. En los superiores, a ambos lados el difunto se encuentra frente a una mesa de ofrendas. En los inferiores, a la izquierda Roy está en presencia

de la diosa árbol de quien recibe agua y a la derecha su esposa se encuentra delante de una mesa de ofrendas (Baud y Drionton 1932: fig. 13).

La presencia de la diosa árbol es el motivo de interés para nuestro tema identificado en estas escenas.

No es posible plantear una simetría en la composición de las paredes norte y sur pero si la complementariedad en la dirección y el contenido. La pared oeste respeta los criterios de simetría en la composición, dirección y contenido en los paneles laterales y superior.

En relación al estilo de representación Davies señaló que esta tumba conserva la formalidad de la época anterior a la reforma de Amarna (1926: 3), en tanto Strudwick destaca que en relación al contenido temático la tumba de Roy (TT225) es la primera en plasmar un programa clásico decorativo ramésida, aunque con algunas escenas de la vida cotidiana (1995: 60). La impronta religiosa en el contenido de las escenas es tan evidente como la ausencia de temas relacionados con el desempeño de las funciones de Roy dentro del estado, por ejemplo, por lo que debe considerarse un monumento que anticipa la concepción que se impondrá a partir de la dinastía XIX.

2.5.2. La tumba de Neferhotep (TT50)

El monumento funerario del Neferhotep hijo de Amoneminet está situado en Sheikh 'Abd el-Qurna. Por su título más relevante, padre divino de Amón-Ra, su propietario debió ser un importante funcionario del reinado de Horemheb.

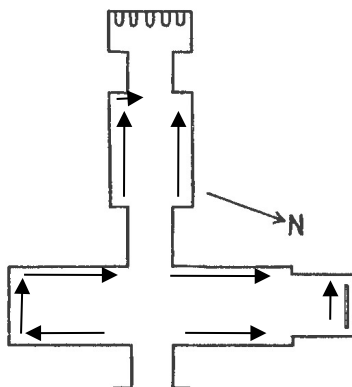


Fig. 145: Esquema de dirección de las escenas en TT50

A partir de su orientación axial casi ideal este-oeste, al superar el patio y el primer pasaje de TT50 se accede a la sala transversal, cuya ala norte es más larga que la sur, que culmina en un espacio destinado a la estela. Las pinturas murales de la pared este se organizan en su lado sur en dos registros, donde se representaron: un grupo de invitados y las hijas del propietario que llevan ofrendas en el superior y en el inferior la pareja que recibe las ofrendas de dos hombres (Hari 1985: pls. IX-X). La

pared sur, también organizada en dos registros, muestra la ceremonia de recompensa de Neferhotep acompañado por otros importantes funcionarios que lo agasajan y por su familia (Hari 1985: pls. VI-VIII). En el lado sur de la pared oeste se dispusieron tres registros cuya temática se vincula con las ofrendas recibidas por la pareja, la presencia de arpistas que ofrecen canciones y los invitados que forman parte del banquete (Hari 1985: pls. III-V).

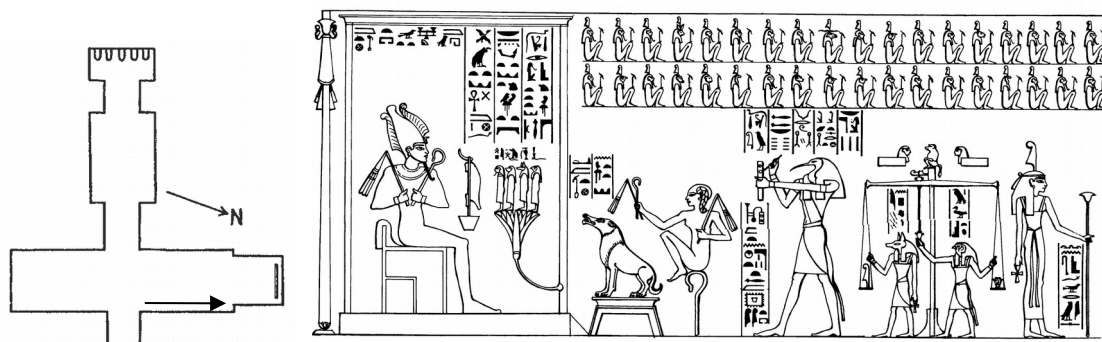


Fig. 146: El pesaje del corazón, pared este, lado norte de la sala transversal (Hari 1985: pl. XII)

En el ala norte de la sala, la pared oriental exhibía una escena que fue reconstruida por Hari (Fig. 146). En el sector sur la diosa Maat se encuentra de pie con su figura orientada hacia el pasaje. Detrás de ella, pero en dirección contraria, la representación del pesaje del corazón continúa esta secuencia, para culminar con la figura del príncipe solar sentado sobre el cayado (HqA) junto al dios Thoth que registra el acto de presentación ante el dios. Dos filas de dioses enmarcan la escena por arriba. En el sector más septentrional de la pared, Osiris entronizado con sus atributos reales y los cuatro hijos de Horus en la flor de loto se encuentran registrados en el interior de su kiosco (Hari 1985: pl. XI-XII). Los motivos reconocidos corresponden al juicio ante el tribunal divino y la presencia del difunto ante Osiris.

En la pared norte la estela presenta una estructura con dos campos. En el superior Neferhotep adora a Ra-Harakhty y Osiris y en el inferior se observan al sacerdote que purifica la momia y un grupo de plañideras (Hari 1985: pl. XIII). El lado norte de la pared oeste presenta dos registros: en el superior se observa a la pareja en una escena de recepción de ofrendas asociada a numerosos textos; en el inferior se ubicaron portadores de ramos (Hari 1985: pl. XIV-XIX).

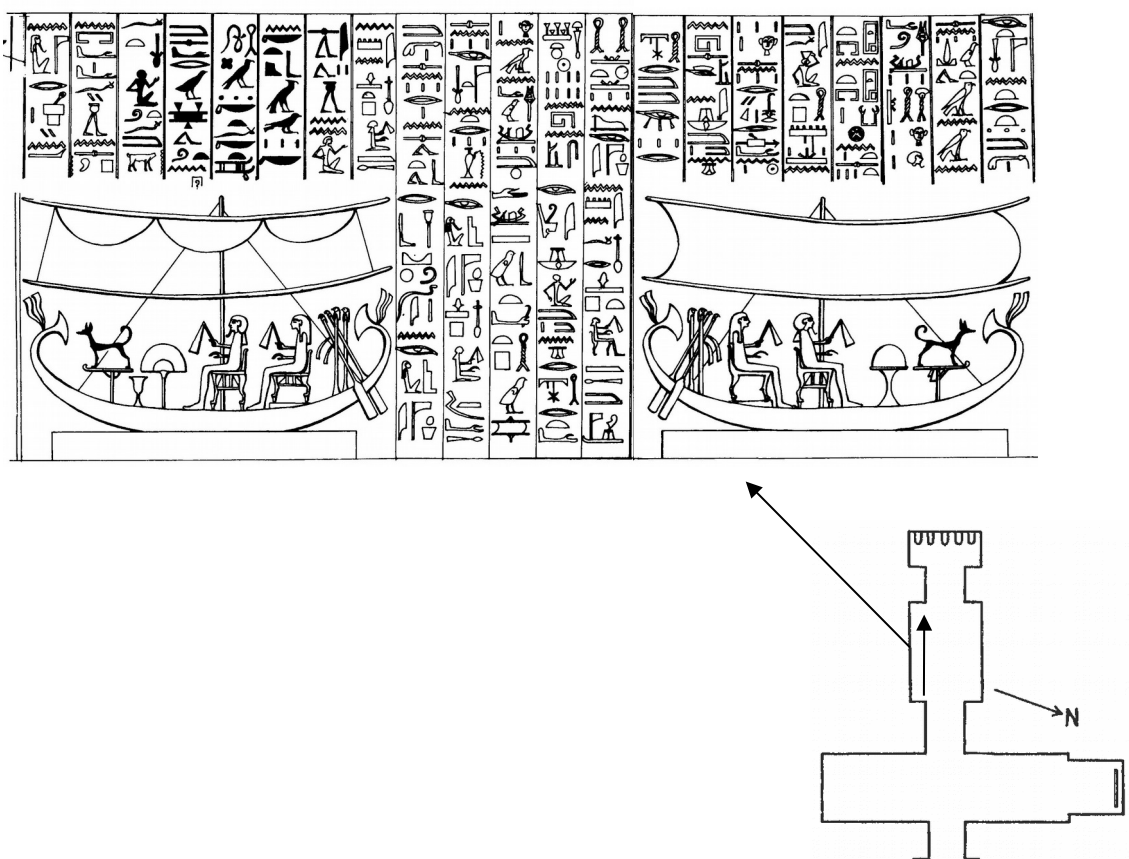


Fig. 147: Peregrinaje a Abidos, registro superior, pared sur de la sala longitudinal (Hari 1985: pl. XXX)

Superado el segundo pasaje se accede a sala longitudinal, en cuya pared sur se observan tres registros. En el superior (Fig. 147), en el sector izquierdo se encuentran dos barcas, una que se dirige hacia la derecha con sus velas desplegadas y la otra hacia la izquierda con las velas plegadas, que configuran la escena del peregrinaje a Abidos y fueron representadas junto a inscripciones referidas al festival (Hari 1985: pl. XXX). En el registro medio, el sector izquierdo está ocupado por la figura de Neferhotep recibiendo una ofrenda (Hari 1985: pl. XXXVIII); en el centro (izquierda) se retrata a un sacerdote lector que dirige una alabanza hacia la pareja de propietarios sedente ante una mesa de ofrendas (Hari 1985: pl. XXXVII). En el centro (derecha) Neferhotep y su mujer están representados dentro de una capilla y reciben nuevamente ofrendas (Hari 1985: pl. XXXVI); y en el sector derecho del registro Neferhotep adora la barca de Sokar en su festival (Hari 1985: pl. XXXV).

El motivo que nos interesa destacar aquí es el cruce del río en barca, asociado a la peregrinación a Abidos.

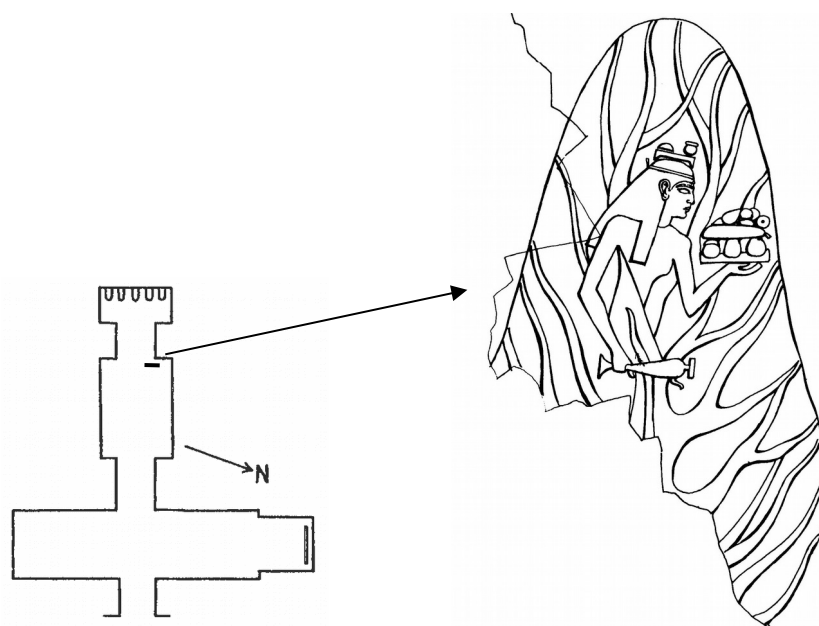


Fig. 148: Escena de la diosa árbol (Hari 1985: pl. XXVII)

La pared norte muestra otra vez arpistas y registra el texto de una canción delante de la pareja de propietarios (Hari 1985: pl. XXVI). Por último, en el lado norte de la pared oeste (Fig. 148), contigua a la pared norte arriba considerada y al tercer pasaje que conduce hacia la capilla se encuentra una escena de la diosa árbol, cuyo motivo puede identificarse aún (Hari 1985: pl. XXVII).

Desde el punto de vista de la resolución plástica, tanto Davies (1926: 3) como Strudwick (1995: 60) señalan que TT50, decorada con relieves, se acerca al estilo ramésida venidero. En relación con el programa decorativo, Davies sostiene que como en su contemporánea TT255, en la tumba de Neferhotep se eligieron temáticas predominantemente rituales (1926: 3) para sus muros, rasgo que será característico de los monumentos funerarios ramésidas. Sin embargo, consideramos que esta tumba combina de manera equilibrada aquellas escenas vinculadas con el desempeño funcional de propietario y con el ritual religioso.

2.5.3. La tumba de Amenemope (TT41)

La tumba de Amenemope ha sido localizada en la colina de el-Khokha (*Lower Enclosure*). Este monumento se destaca por sus grandes dimensiones y por la relevancia de su propietario, quien posee entre sus títulos más significativos los de escriba real y gran mayordomo de Amón en la Ciudad del Sur.

El acceso al monumento se hace por medio de una abertura y una escalera que conduce al patio en el cual encontramos dos pórticos en sus lados norte y sur de cinco pilares a cada uno. Los del lado sur son momiformes, mientras los del lado norte carecen de decoración.

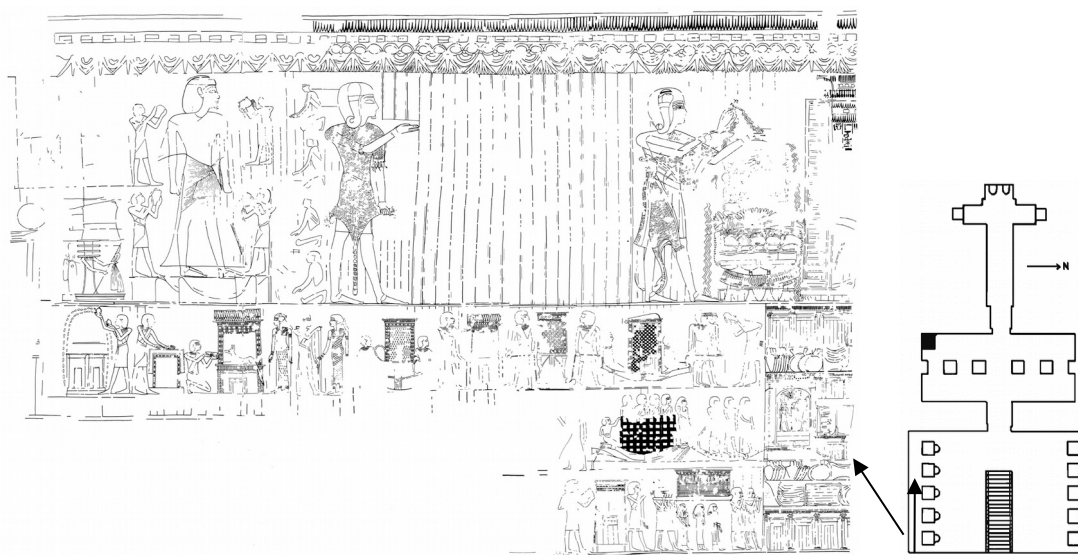


Fig. 149: Procesión funeraria, pared sur del patio de TT41 (Assmann 1991: Tf. 18)

La pared sur está decorada de manera singular respecto de las tumbas antes analizadas. El sector izquierdo se organiza en dos registros (Fig. 149): en el superior, de mayor tamaño, se observa la purificación del difunto por cuatro sacerdotes y el pilar *djed* personificado, y la presencia de dos sacerdotes *sem*, uno de los cuales purifica una gran mesa de ofrendas. El segundo registro, dividido en tres subregistros muestra en el superior al difunto realizando repetidas veces ofrendas ante las capillas, en las que se encuentran Anubis y a la barca de Sokar. En los dos subregistros siguientes sólo se conserva el extremo derecho, donde podemos observar dos barcas que llegan a tierra (en una de las cuales se encuentra un gran cofre) y la purificación de la tumba, así como el traslado del cofre por cuatro hombres junto a cuatro mujeres. El registro inferior se unifica al final para formar uno solo en el cual se ha representado el tesoro (Assmann 1991: Tf. 18).

En el sector medio de la pared la decoración se ha perdido casi completamente (Fig.150) y sólo se observa en el registro superior el rostro de una mujer y en el inferior grupos de hombres de menor tamaño que se orientan hacia el espacio del tesoro, y luego otros grupos de dignatarios, de mayor tamaño, que se dirigen hacia la derecha y podrían formar parte del cortejo funerario (Assmann 1991: Tf. 19).

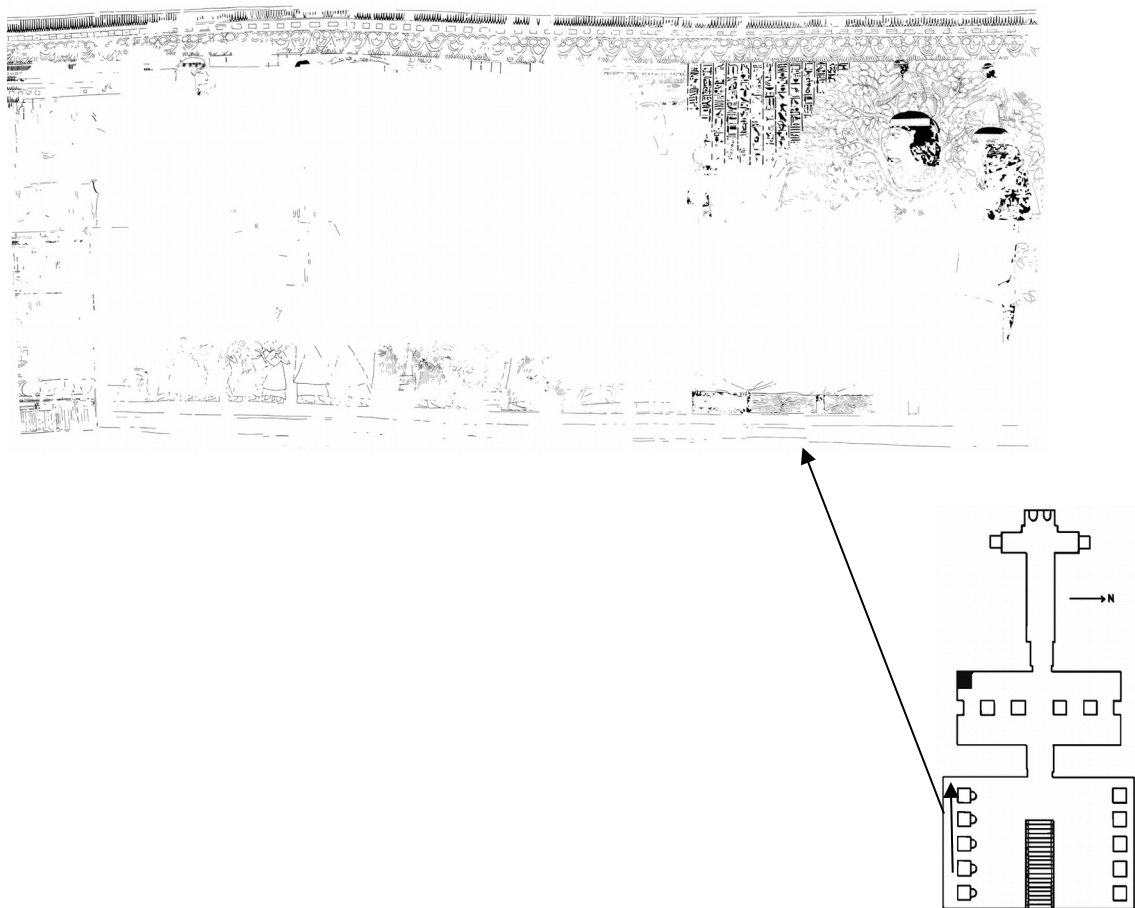


Fig. 150: Amenemope y la esposa con la diosa árbol, pared sur del patio (Assmann 1991: Tfn. 19-20)

El extremo derecho de la pared (Fig. 150) muestra un único registro donde el propietario de la tumba y su esposa están sentados y la diosa árbol detrás de ellos, así como los dos pájaros *ba* con cabeza humana por encima de la pareja (Assmann 1991: Tf. 20).

Los motivos identificados en las escenas de esta pared son el desembarco en la ribera occidental, el cortejo fúnebre, el traslado del ajuar y del sarcófago y la presencia de la diosa árbol.

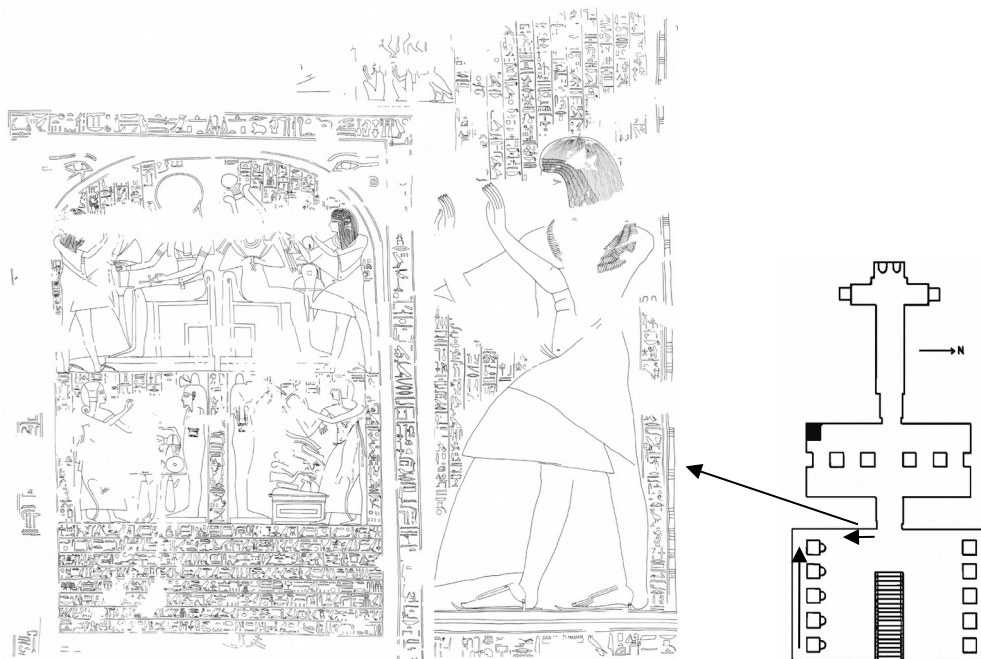


Fig. 151: Adoración al sol y estela, lado sur de la fachada (Assmann 1991: Tfn. 23 y 26)

El plano vertical occidental delimita la fachada de la tumba, que está profusamente decorada con relieves pintados. En el lado sur, junto a la puerta encontramos la figura de Amenemope con los brazos elevados en dirección al sur (Fig. 151). Viste una túnica plisada que deja ver los pliegues de su vientre y recuerda el estilo amarniano y lleva collares de oro y sandalias. Por encima y detrás de su figura se destaca un texto de adoración al sol (Assmann 1991: Tf. 26). Hacia la izquierda, una estela con cornisa y borde redondeado fue tallada en la roca. En el campo superior se ubicó una doble escena de adoración del difunto a Ra y Osiris que presenta simetría especular; en el campo medio se repite la doble escena y un sacerdote *sem* purifica la figura de la momia; y en el campo inferior encontramos un texto de adoración al sol naciente de ocho líneas (Assmann 1991: Tf. 23). Los motivos que se reconocen son el nacimiento del sol, aparición en el cielo, la creación, la acción de dar luz y brillar y la adoración a Amón-Ra.

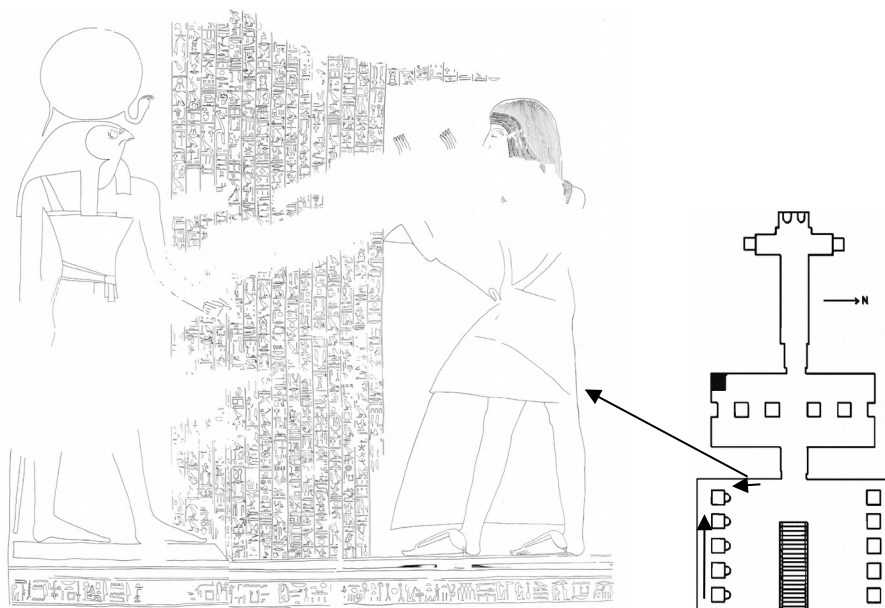


Fig. 152: Adoración a Ra-Harakhty, lado sur de la fachada (Assmann 1991: Tf. 25)

A continuación de la estela el difunto realiza nuevamente una adoración ante la figura del Ra-Harakhty sobre el pedestal de *maat* (Fig. 152) y entre ambos se desarrolla un extenso texto dirigido al dios (Assmann 1991: Tf. 25) que permite identificar los siguientes motivos: nacimiento del sol, aparición en el cielo, el recorrido en la barca diurna, dar luz y brillo, la alegría de los habitantes, la presencia de los padres, el juicio ante el tribunal divino y la adoración al sol naciente.

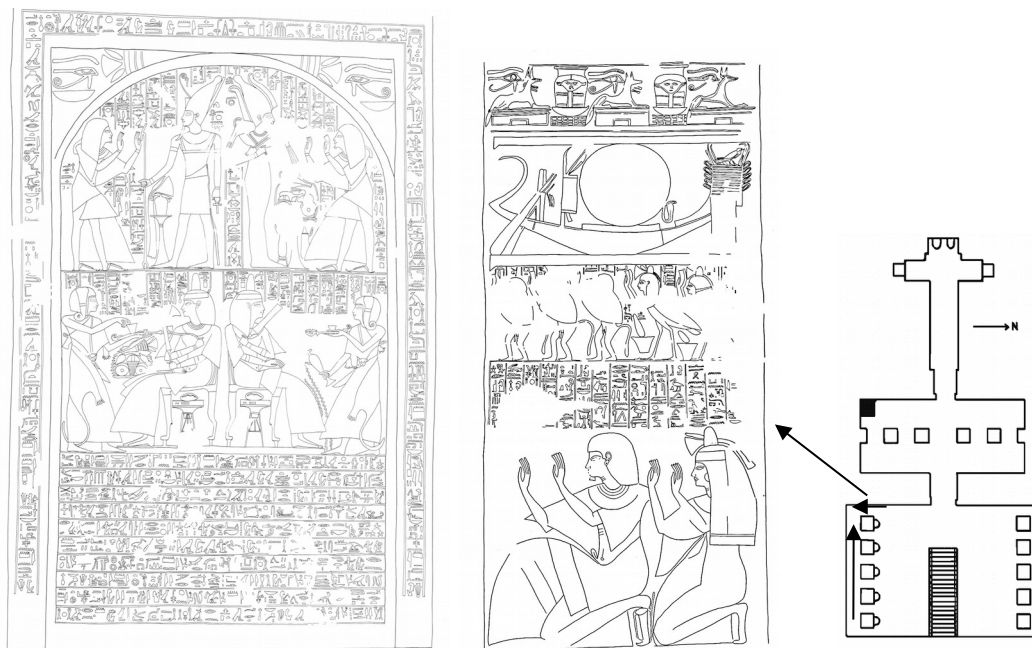


Fig. 153: Adoración y estela, lado sur de la fachada (Assmann 1991: Tfn. 21 y 22)

El siguiente componente es una pilastra estructurada en tres registros (Fig. 153): en el superior se observa la barca con el disco solar y el *ureus*, en el medio tres mandriles y tres *bau* con cabeza humana que adoran en dirección sur, y en el inferior, también orientados hacia el sur, el difunto y su esposa arrodillados y con los brazos elevados dirigen una adoración a Osiris Wennefer (Assmann 1991: Tf. 22). Por último, en el extremo izquierdo encontramos de nuevo una estela que mantiene la estructura tripartita de la anterior (Assmann 1991: Tf. 21). En el campo superior el difunto adora a Atum y a Osiris; en el registro medio el sacerdote presenta ofrendas al difunto sentado y en el inferior se registra un texto dirigido a Ra. Los motivos que se presentan son la presencia de los padres, el gobierno de Occidente, la unión de Ra-Osiris, la adoración a Osiris, el nacimiento del sol, la aparición en el cielo, el recorrido en la barca, la acción de dar luz y brillar, la adoración al sol naciente.

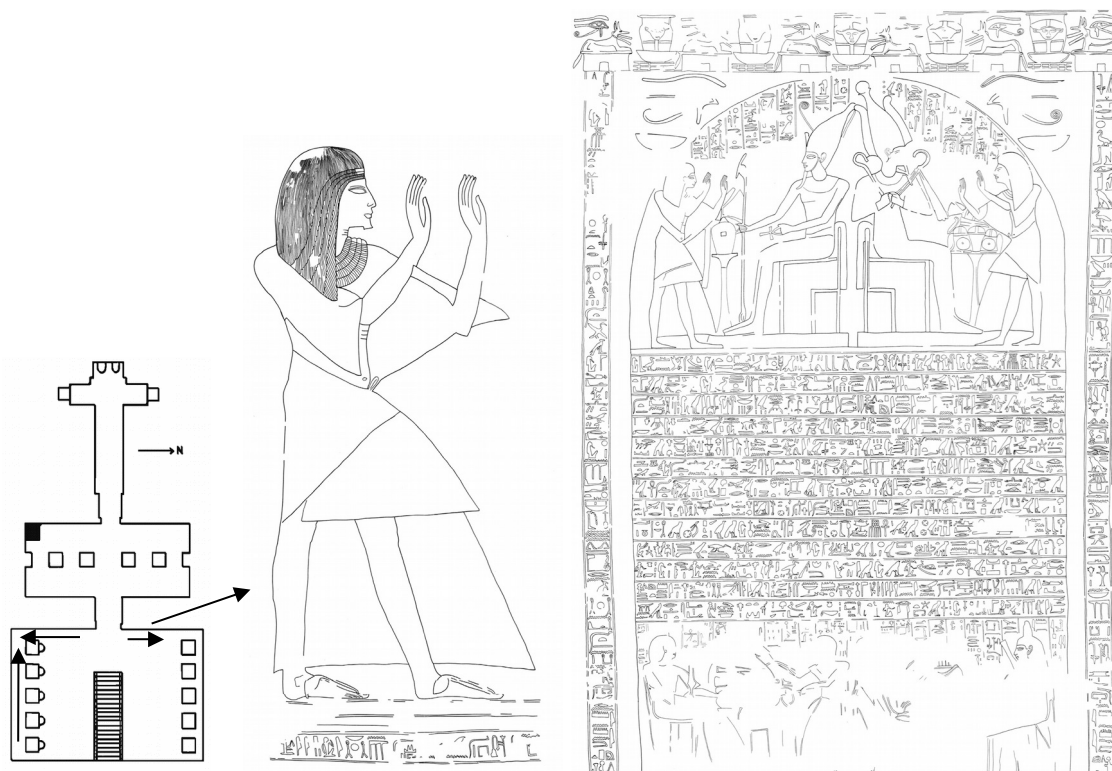


Fig. 154: Adoración y estela, lado norte de la fachada (Assmann 1991: Tfn. 24 y 27)

En el lado norte de la fachada (Fig. 154), junto a la puerta encontramos al propietario que se dirige a la derecha, de pie y con los brazos elevados en adoración (Assmann 1991: Tf. 27), y a continuación una estela de borde redondeado organizada en tres registros (Assmann 1991: Tf. 24). En el superior una doble escena de adoración del difunto a Osiris y Atum; en el campo medio un extenso texto de adoración dirigido a Osiris, y en el inferior una escena doble en la cual el sacerdote presenta ofrendas al difunto. La presencia de Osiris en el Inframundo, de los padres, el

juicio ante el tribunal divino, el recorrido en la barca nocturna, la presencia de la diosa de Occidente y la adoración a Osiris son los motivos identificados en el sector norte.

La simetría en la distribución de las escenas, la composición y la dirección en la fachada es evidente incluso cuando el sector norte no se ha concluido.

Desde la puerta se accede al primer pasaje (Fig. 155). En el lado sur el difunto y su esposa, Nedjemet, con los brazos elevados, se dirigen al exterior de la tumba. Ella viste un traje de pliegues y sostiene en su mano izquierda un collar *menat*. Por encima de la pareja se ubicó un texto del cual solo se han conservado algunos fragmentos (Assmann 1991: Tf. 29) que, por correspondencia con otras tumbas tebanas debería estar dirigido al sol naciente. En el norte solo se ha conservado un sector cuadrangular en el cual se observa a la pareja que ofrenda a Osiris en dirección al interior de la tumba (Assmann 1991: Tf. 30). Por lo señalado la adoración al sol y la adoración y ofrenda a Osiris son los motivos presentes en este pasaje.

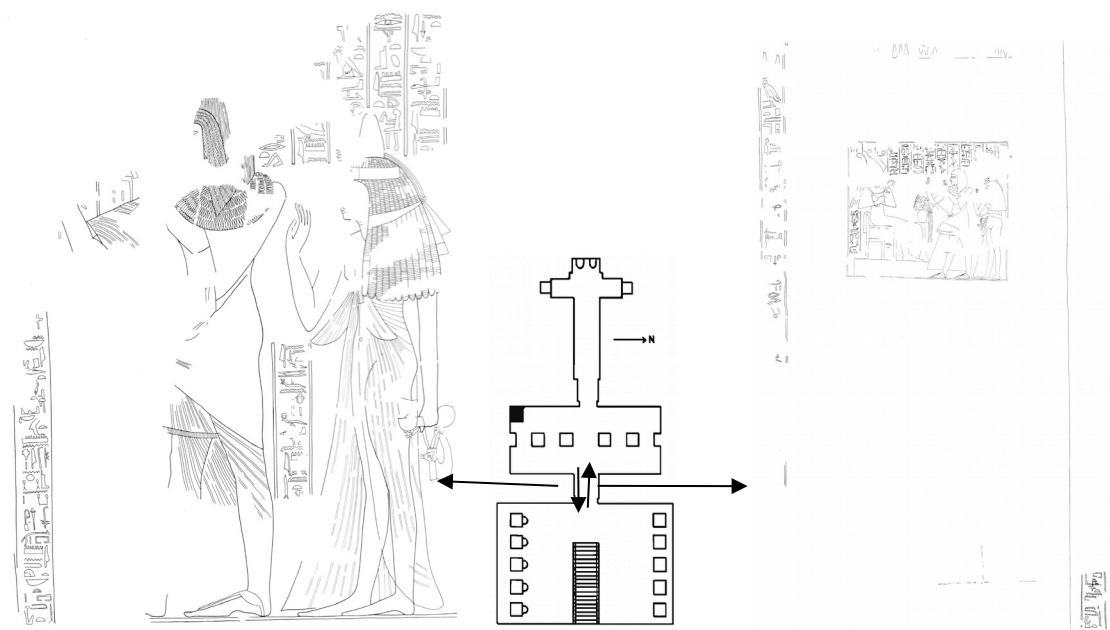


Fig. 155: Lados sur y norte del primer pasaje (Assmann 1991: Tfn. 29 y 30)

El espacio contiguo es el vestíbulo que posee cuatro pilares alineados en sentido transversal que divide la sala en dos naves (oriental y occidental). En el ala norte, la pared este presenta dos sectores. El interno (Fig. 156), cercano a la entrada, contiene un único registro en el que el funcionario realiza una ofrenda en dirección al primer pasaje (Assmann 1991: Tf. 33), que corresponde al motivo de la adoración al sol. El externo, alejado de la entrada, ocupa la casi totalidad de la superficie y está dividido en tres registros, perdidos en parte, cuya escena principal muestra el recorrido en carro del funcionario, el ingreso a su casa aclamado por grupos de personas y el

despliegue de barcas ante la presencia de la pareja de propietarios (Assmann 1991: Tfn. 31-32).

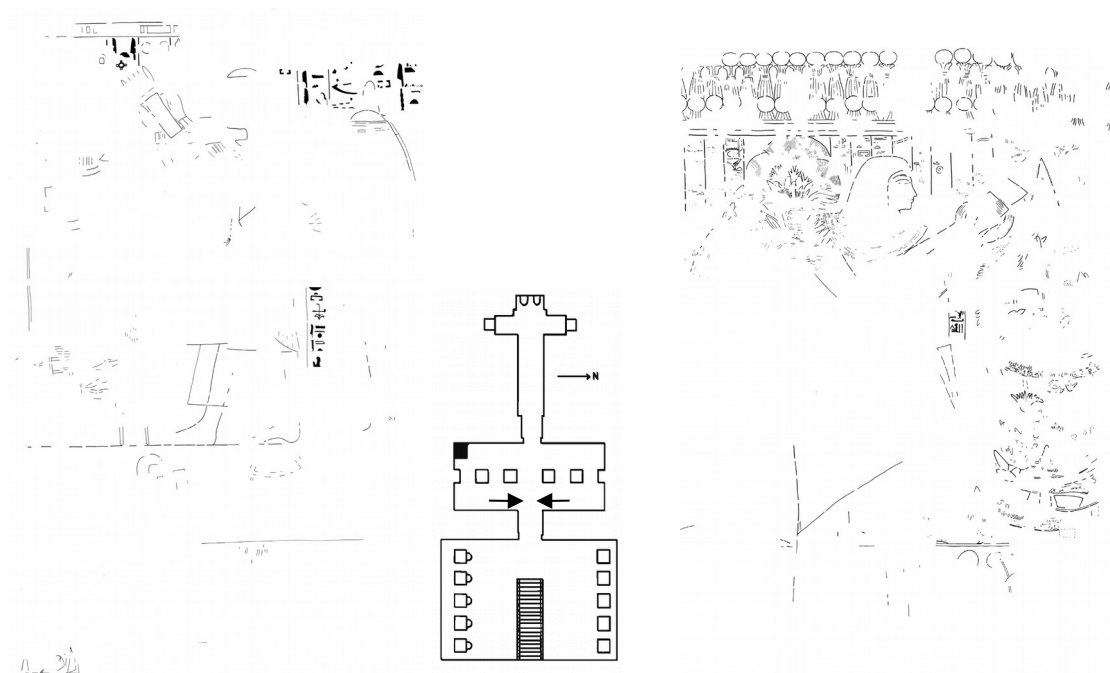


Fig. 156: Adoraciones, pared este, lados norte y sur (Assmann 1991: Tfn. 33 y 34)

En el lado sur se repite el esquema organizativo con una ofrenda de la pareja en el espacio contiguo al pasaje (Fig. 156), en dirección a la entrada (Assmann 1991: Tf. 34). El resto del espacio también está dividido en tres registros muy dañados, sobre todo en el sector medio, lo que dificulta la lectura (Fig. 157). En el registro superior se observa parte de una capilla y la presencia de grupos de mujeres que podrían formar parte del cortejo. En el registro medio se distinguen grupos de servidores que transportan mobiliario y ofrendas y un grupo de plañideras. En el inferior se reconoce a la pareja sentada que mira a la derecha, en donde se conservó parte de una barca, y en el extremo del registro encontramos las tiendas donde se almacenaba el ajuar (Assmann 1991: Tf. 35). Desde esta lectura los motivos presentes en las escenas del lado sur son la adoración al sol, el cruce en barca del río a la ribera occidental, el desembarco en Occidente, el traslado del ajuar funerario, el traslado del sarcófago y los vasos canópicos y el cortejo fúnebre.

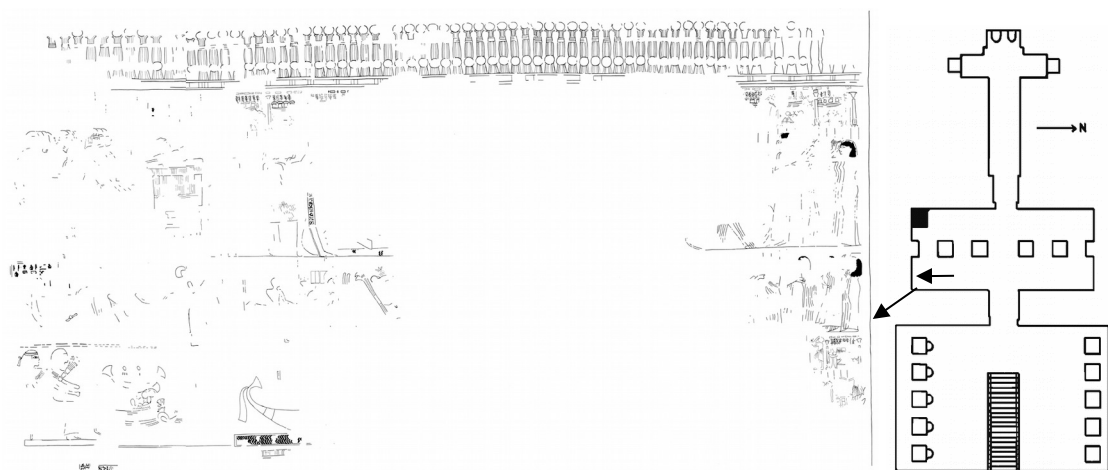


Fig. 157: Procesión funeraria, pared este, lado sur de la sala transversal (Assmann 1991: Tf. 35)

En el sector oriental de las paredes norte y sur se localizaron sendas estelas¹⁶⁴ con el borde superior redondeado y un marco tallado en la roca. Las estelas están divididas en tres campos casi idénticos. En el superior se observa la adoración y ofrenda del difunto (con su esposa en la estela sur) a Osiris. Detrás de él encontramos a Hathor como señora del Occidente en la estela sur y a Anubis en la norte. El campo medio contiene una fórmula de ofrenda del rey dirigida a los dioses funerarios: Amón-Ra, Atum, Harakhty, Osiris, Isis y Hathor. En el campo inferior se retrata a la pareja de difuntos sentada recibiendo ofrendas de flores y alimentos.

Por lo señalado es posible plantear que en la parte oriental, la simetría arquitectónica se acentúa con una dualidad y/o simetría en la decoración tanto en la composición y dirección de las escenas como en su correspondencia temática (Fig. 158). A partir del eje este-oeste manifiesto en las escenas de ofrendas¹⁶⁵ contiguas al pasaje se mantiene una simetría en la composición, dirección y temática. En las escenas externas la simetría en la composición y la dirección es clara, aunque el criterio temático expresa complementariedad. La simetría es absoluta en las dos estelas tanto por su composición y dirección como por el tema de ofrenda desarrollado.

¹⁶⁴ Estela norte (Assmann 1991: Tfn. 36 y 37) y estela sur (Assmann 1991: Tf. 38).

¹⁶⁵ Probablemente dirigidas a sol.

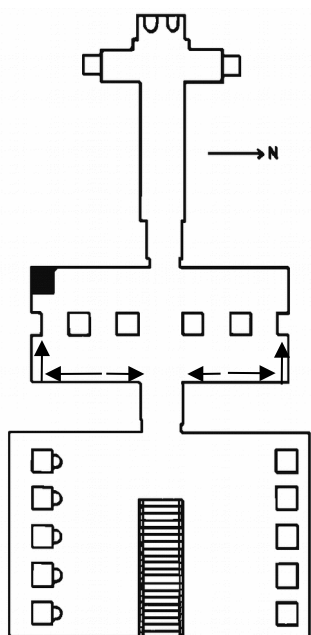


Fig. 158: Esquema de dirección de las escenas, nave oriental de la sala trasnversal en TT41

En continuidad con el eje este-oeste, encontramos en el lado norte una pilastra como componente arquitectónico cuya decoración está muy deteriorada y sólo es posible plantear hipotéticamente la presencia de una escena de adoración (Assmann 1991: 115, Tf. 42). La pilastra sur está dividida en tres registros (Fig. 159). El registro central muestra un estanque en medio del jardín de sicómoros y una isla en el centro que tiene una duplicación de los sarcófagos y de las barcas en direcciones opuestas, en una de las cuales se observa el catafalco¹⁶⁶. El registro superior representa un ritual sobre la momia delante de un edificio¹⁶⁷ y un grupo numeroso de hombres que expresa su duelo. La escena continúa en el registro inferior, donde la estatua del difunto en su capilla es transportada sobre el trineo ante numerosos dolientes (Assmann 1991: 174, Tf. 39). Desde nuestra perspectiva las escenas de la pilastra sur expresan los motivos de los rituales en el jardín, el cruce en barca a la ribera oeste, el desembarco en Occidente y el traslado del sarcófago.

¹⁶⁶ Esta escena, conocida como “ceremonia funeraria en el jardín” (Die Totenfeier im Garten), es analizada de forma comparativa con otras tumbas por Geßler-Lörh (1991: 162-183).

¹⁶⁷ Ni Geßler-Lörh ni Assmann confirman la naturaleza del edificio que allí aparece. Sin embargo, el primero propone que podría tratarse de la casa del difunto o la sala de embalsamamiento (Geßler-Lörh 1991: 174).

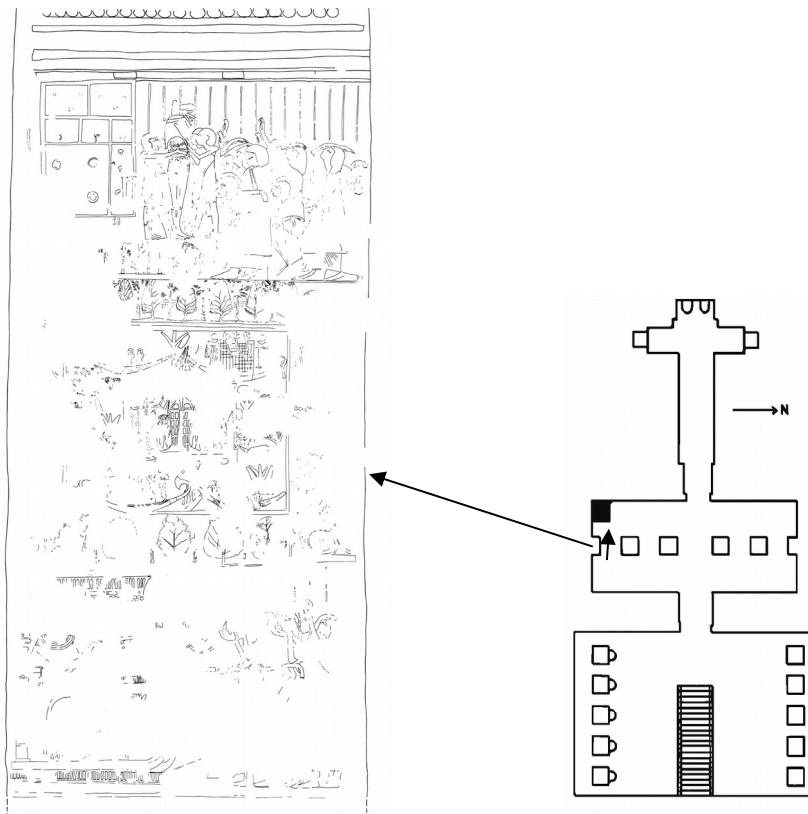


Fig. 159: Pilastra sur (Assmann 1991: Tf. 39)

Como complemento de ambas pilastras, la sala transversal de TT41 posee cuatro pilares y cada uno de ellos está decorado en sus cuatro caras. Debemos destacar que todos los lados mantienen una estructura de dos registros excepto los occidentales que tienen uno solo.

El pilar (A) (Fig. 160) presenta en la cara este la adoración del difunto a Anubis en el registro superior y un texto y cinco portadores de ofrendas en el inferior. En la cara sur el difunto es guiado por Anubis en el registro superior y en el inferior la pareja adora la representación de la tumba con su pirámide. El lado oeste contiene un solo registro ocupado por la esposa de Amenemope que realiza una ofrenda. El lado norte en el registro superior el difunto adora a Osiris y en el inferior la pareja realiza ofrendas acompañada de un servidor (Assmann 1991: Tfn. 43-46).

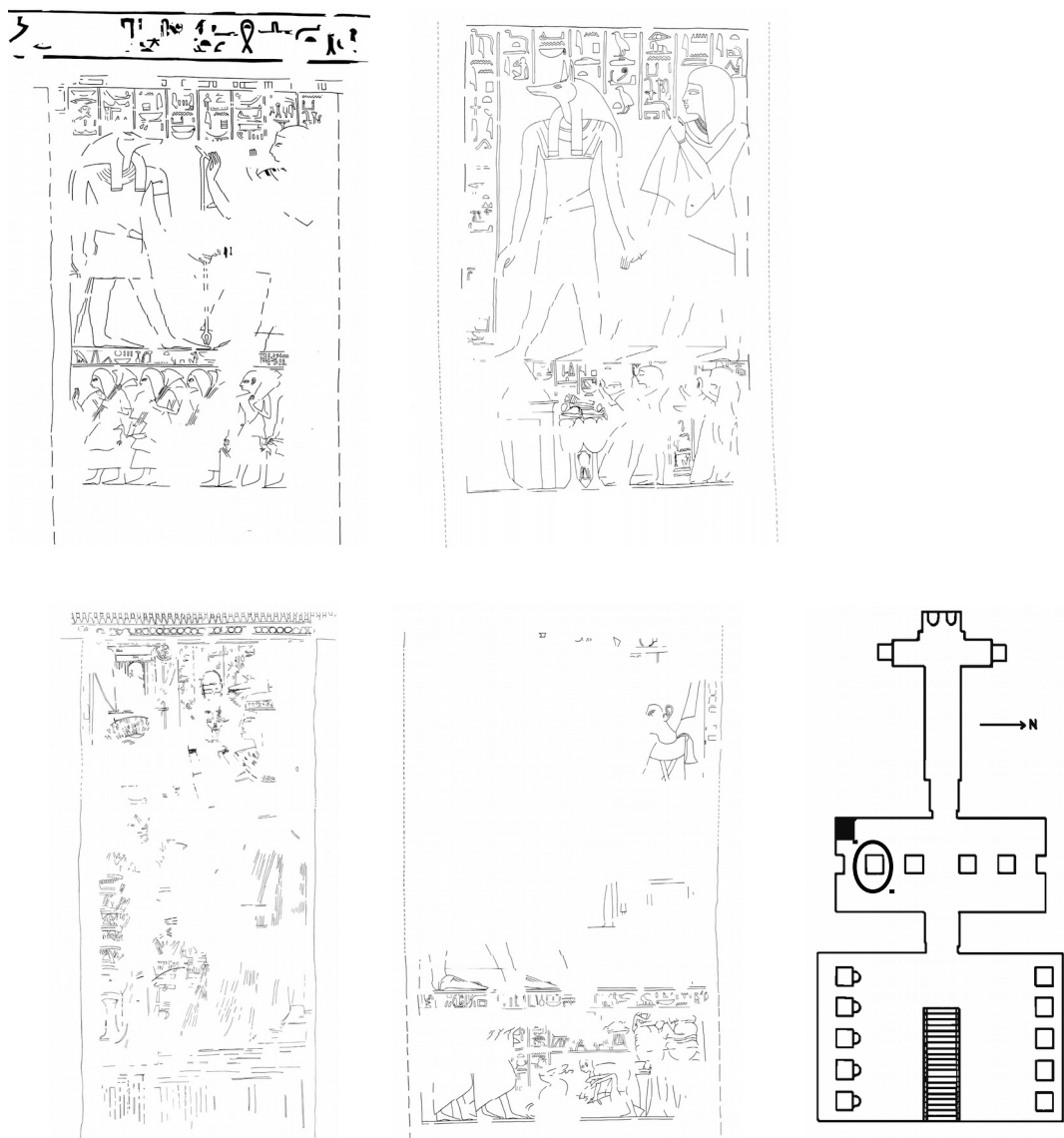


Fig. 160: Pilar A: caras este, sur, oeste y norte (Assmann 1991: Tfn. 43-46)

El pilar (B) (Fig. 161) muestra en la cara este la adoración de Amenemope a Osiris en el registro superior y en el inferior cinco portadores de ofrendas. El lado sur comprende en el registro superior la adoración de su esposa Nedjemet a la diosa Hathor como señora del Occidente entronizada y ofrendas que llevan portadores en el registro inferior (?). La cara oeste se corresponde con la del pilar (A) y la figura de Amenemope ante el pilar *djet* ocupa todo el registro. La cara norte muestra en el registro superior al difunto ante Anubis y en el inferior sólo se reconocen los pies de servidores (Assmann 1991: Tfn. 47-50).

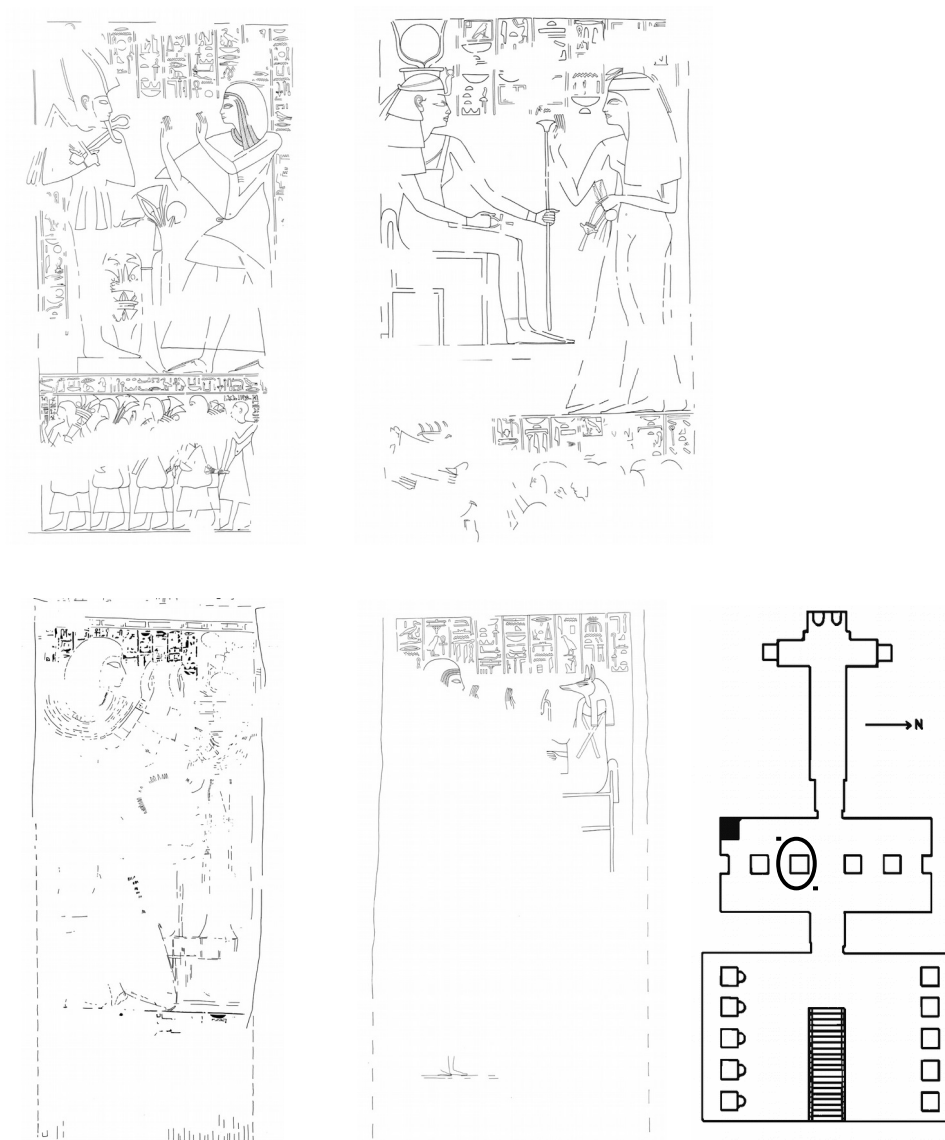


Fig. 161: Pilar B: caras este, sur, oeste y norte (Assmann 1991: Tfn. 47-50)

El pilar (C) (Fig. 162) presenta en el lado oriental escasos rastros de un ramo. En el registro superior de la cara sur el difunto adora a Osiris y en el inferior se observan tres portadores con sus ofrendas. El lado oeste presenta al difunto ante el emblema de Amón, sobre el cual se encuentra el signo del cielo. La cara norte muestra la presentación de la ofrenda del difunto a Anubis en el superior y en el inferior no se ha preservado la decoración (Assmann 1991: Tfn. 51-54).

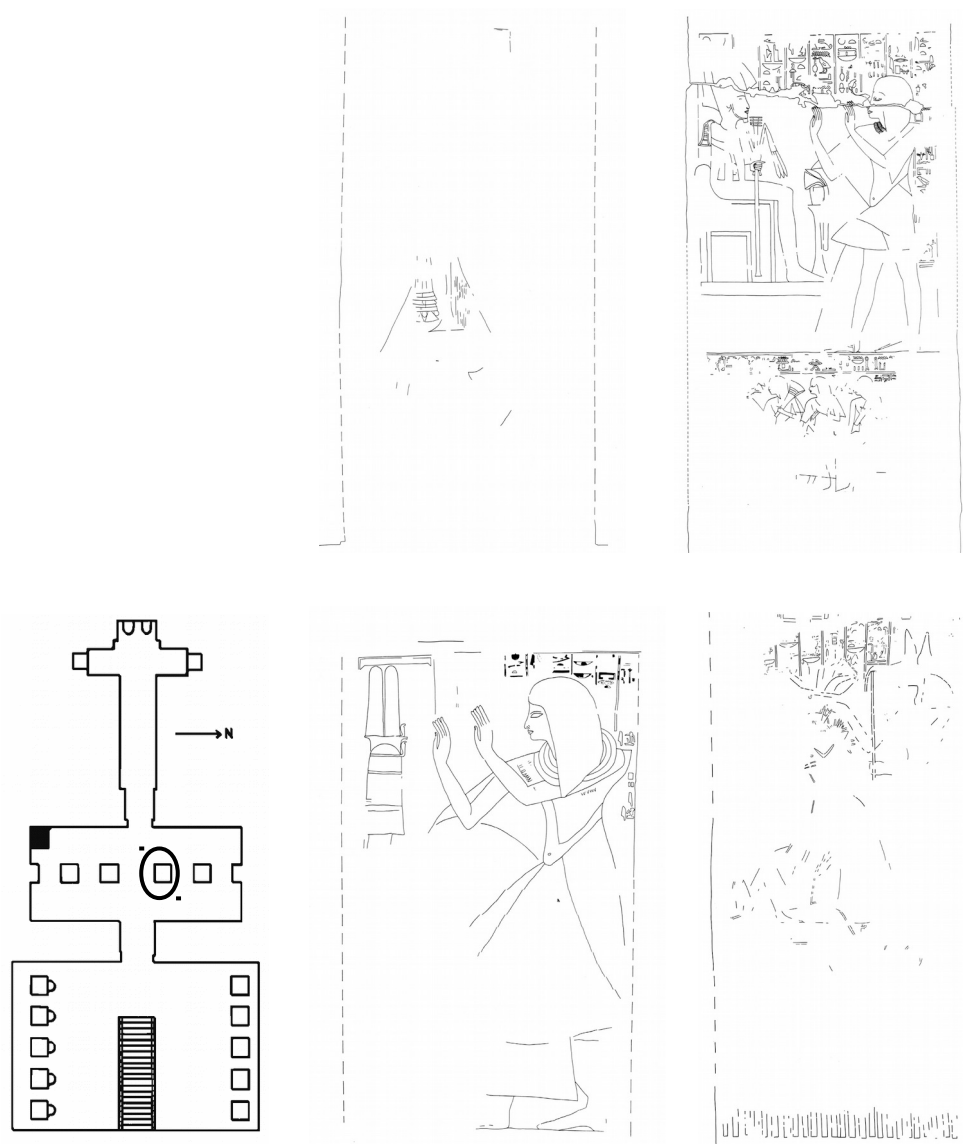


Fig. 162: Pilar C: caras este, sur, oeste y norte (Assmann 1991: Tfn. 51-54)

Por último, el pilar (D) (Fig. 163) presenta en el lado este la figura del difunto ante Anubis en el registro superior y en el inferior cuatro portadores de ofrendas. La cara sur está muy deteriorada y sólo se conserva la esposa del propietario ante la figura de una diosa que por la presencia del disco solar y los textos identificamos como Hathor. En la cara oeste apenas se distingue parte del emblema de Hathor e inferimos la presencia del difunto. En el lado norte, por el grado de deterioro de la escena sólo podemos reconocer parte del faldellín del difunto y el trono donde estaría sentada una divinidad en el registro superior, y en el inferior las piernas de algunos portadores de ofrendas (Assmann 1991: Tfn. 55-58).

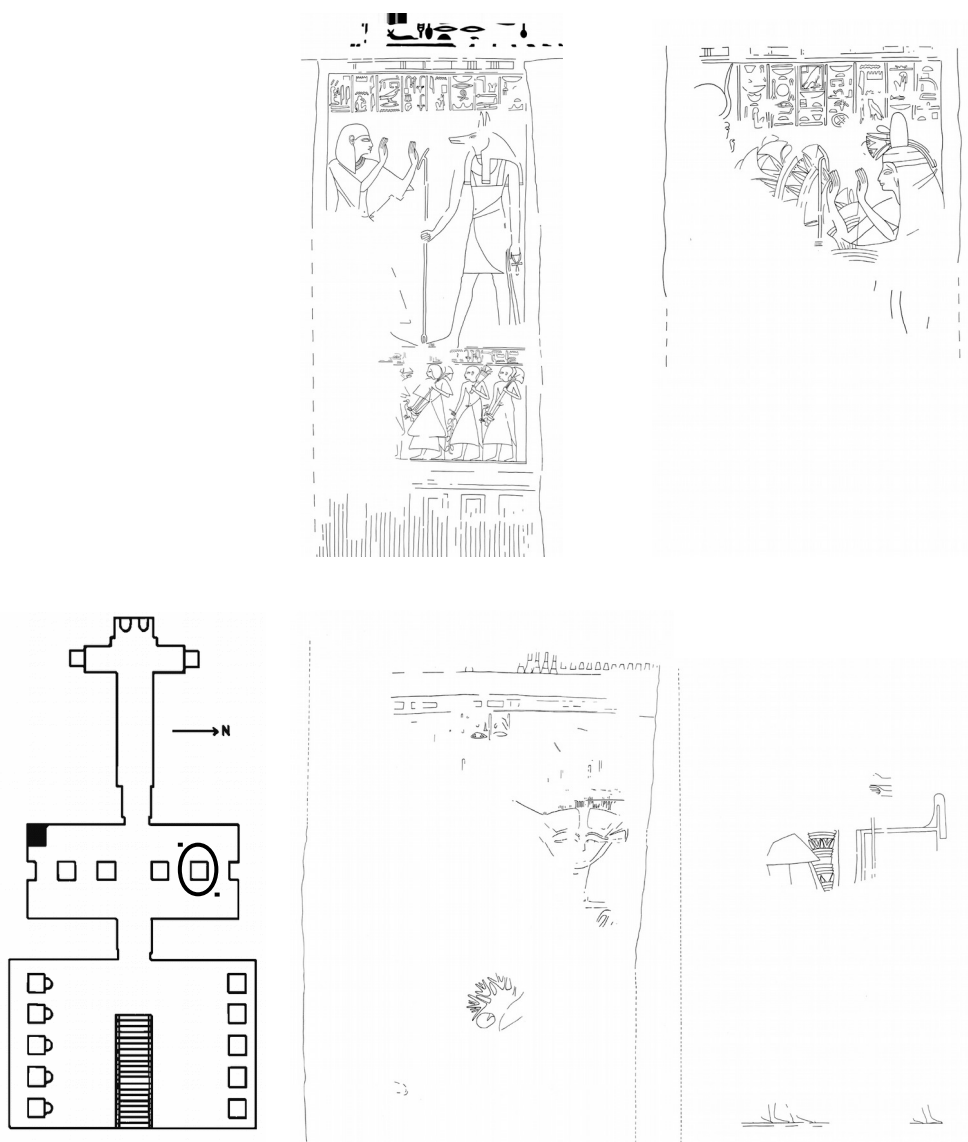


Fig. 163: Pilar D: caras este, sur, oeste y norte (Assmann 1991: Tfn. 55-58)

De manera conjunta las representaciones de los cuatro pilares muestran los motivos de adoración a los dioses funerarios.

Los pilares y pilastras que dividen la sala como soportes arquitectónicos constituyen formas de cerramiento que determinan y en este caso restringen la visibilidad y la luz hacia las superficies en la nave occidental. En este sentido, la observación de las escenas ubicadas en los denominados puntos “focales” en las paredes occidentales (Hartwig 2004: 51) requiere necesariamente atravesar la línea que definen los pilares.

Ya en la nave oeste, la decoración se presenta más compleja. La pared sur (Fig. 164) tiene principios organizativos innovadores que marcan la transición de la da cuenta la tumba¹⁶⁸. Posee cinco registros de los cuales los dos superiores están

¹⁶⁸ Esta idea es remarcada por Assmann (1991: 5-8). Por su parte, Hofmann analiza las características artísticas de la tumba en relación a su datación y fundamenta la diversidad de estilos en la pintura y el

decorados con pinturas murales, mientras los tres siguientes presentan relieves pintados (Assmann 1991: Tf. 40). Una de las novedades es el abandono de las unidades temáticas individuales en cada pared, separadas por guardas. Se crea ahora una continuidad ininterrumpida en la secuencia de cada uno de los registros hacia la mitad de la pared oeste¹⁶⁹.

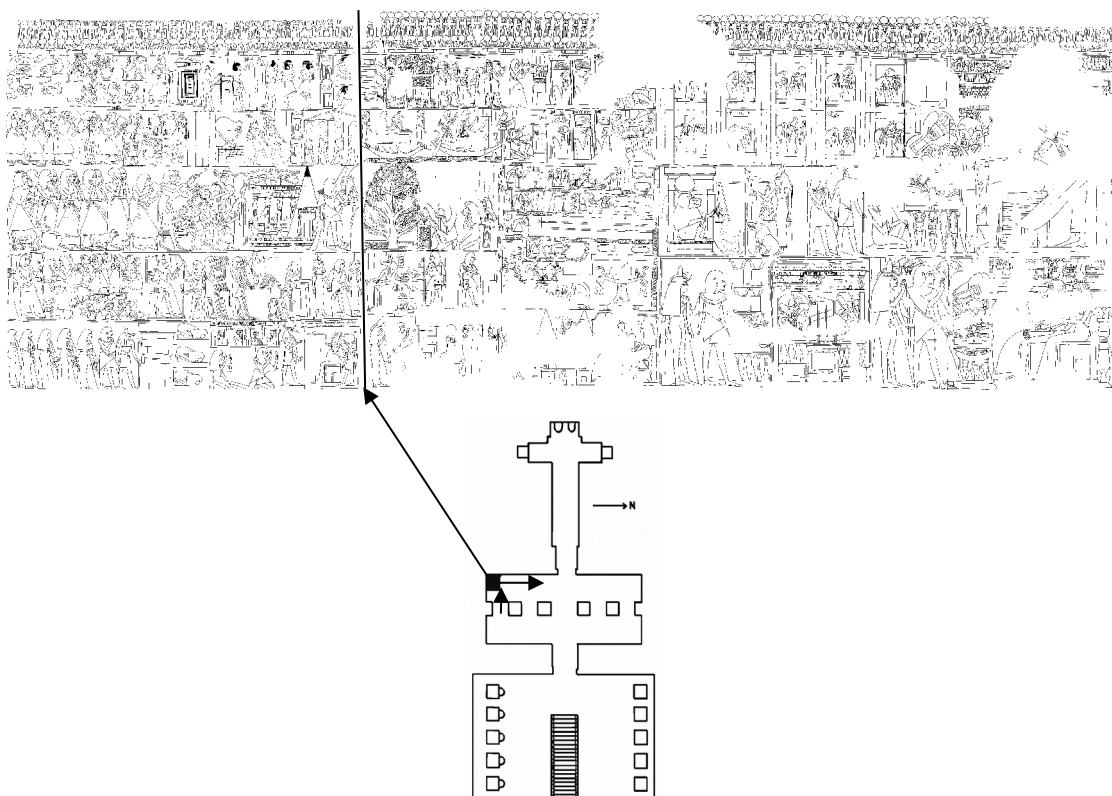


Fig.164: Paredes sur y oeste (lado sur) de la nave occidental de la sala (Assmann 1991: Tf. 40)

El registro superior (Fig. 165) muestra una serie de escenas -como el lago de fuego, la derrota de la serpiente y el viaje en barca de la pareja de difuntos ante la supervisión del difunto- que remiten a viñetas del Libro de los Muertos. A continuación muestra la elaboración del catafalco, la erección de dos obeliscos, la ejecución de una danza por dos bailarines frente a dos capillas *pr-nw*, a continuación de las cuales dos ritualistas se encuentran arrodillados hacia la pared oeste. Ya en esa pared, en el registro superior se observa un estanque con palmeras, y luego cuatro parejas que llevan la capilla con el catafalco que acompañan dos figuras femeninas de menor talla identificadas como Isis y Neftis.

relieve así como en las técnicas y temas que la relacionan con Amarna, las influencias post-amarnianas con especial referencia a las tumbas menfitas y con elementos propios del inicio de la dinastía XIX (2004: 14-18).

¹⁶⁹ Este proceso es denominado *Bildstreifenstil* (Assmann 1991: 184-186).

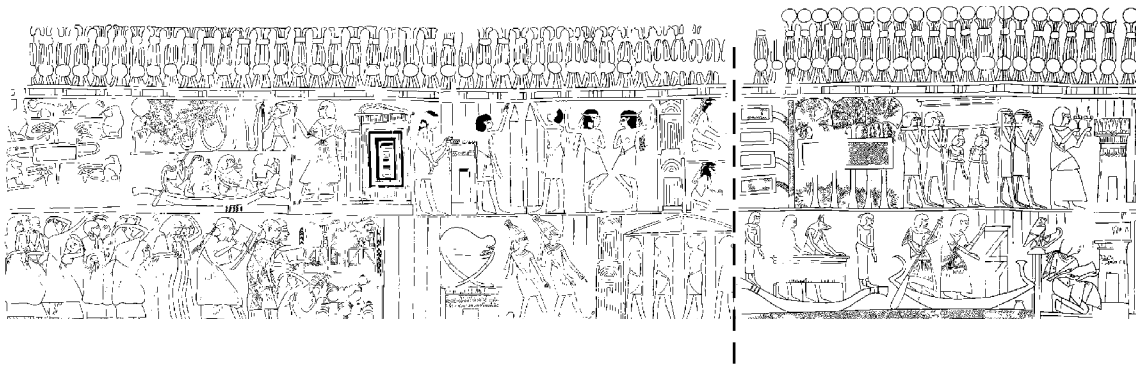


Fig. 165: Detalle de los dos registros superiores, pared sur y oeste (Assmann 1991: Tf. 40)

El segundo registro (Fig. 165) un grupo de plañideros que llevan su mano a la frente en señal de duelo es guiado por sacerdotes lectores y un sacerdote *sem* que realiza rituales delante de una enorme ofrenda ante la presencia de la viuda, arrodilla y en lamentos. A continuación se observa un trineo que lleva una representación de la fachada de la tumba sobre la cual se encuentra el *tekenw*. Hacia la derecha se registran de nuevo dos capillas *pr-nw*, dos bailarines *mww* y en el extremo occidental una capilla con cuatro figuras enfrentadas, sin brazos. Continúa en la pared oeste con una escena de dos barcas -la primera lleva el catafalco custodiado por los personajes que cumplen los roles de Anubis y de Isis y Neftis; la segunda tiene la forma de la barca solar y lleva una capilla- que arriban al lugar donde se encuentra el estandarte del Occidente. Es importante señalar la presencia de elementos duplicados, la correspondencia entre escenas semejantes como las de las capillas y los bailarines, y la conducción del sarcófago en ambos registros.

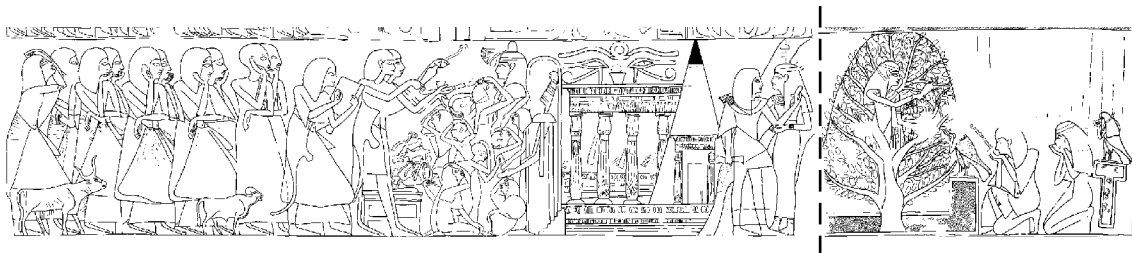


Fig. 166: Detalle del registro central, pared sur y oeste (Assmann 1991: Tf. 40)

El registro central de las paredes (Fig. 166), más amplio que los demás, muestra un grupo de altos dignatarios encabezado por los visires del Alto y del Bajo Egipto como parte de la procesión funeraria (Assmann 1991: 94). A continuación los sacerdotes realizan el ritual de Apertura de la Boca de la momia, que está rodeada por plañideras que expresan de forma vívida el dolor por la pérdida. El sarcófago se encuentra delante de una estela ubicada frente a la tumba, cuyo acceso está indicado por una escalera vista de perfil. También se observa allí un estandarte del Occidente cuyos brazos sujetan el sarcófago. Detrás de estos elementos se distingue la tumba detalladamente representada -con un patio con pórtico, la fachada y el piramidión-

surgiendo de la montaña, en una combinación de componentes comparable con la tumba de Roy (TT255). Delante y junto a la montaña se encuentra Amenemope ante la diosa de Occidente que lo abraza, en la misma actitud que ya señalamos registrada en la sala transversal de TT49. El registro continúa en la pared oeste, donde observamos simétricamente ubicada a la diosa árbol sobre un canal de agua y de este modo la dirección del registro cambia. Ante ella, Amenemope, su esposa y sus *bau* reciben agua y alimento de la diosa.

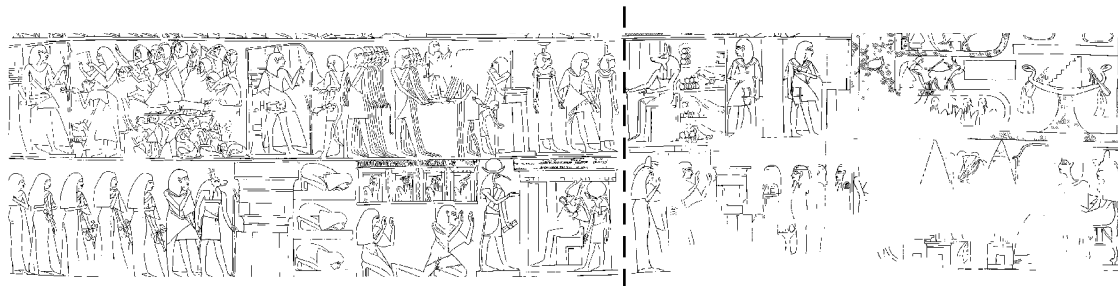


Fig. 167: Detalle de los dos registros inferiores, pared sur y oeste (Assmann 1991: Tf. 40)

El cuarto registro (Fig. 167) muestra rituales y ofrendas ante dos estatuas del difunto dentro de sendas capillas kAr, la segunda de las cuales es transportada sobre un trineo. A continuación un grupo de hombres transporta una pequeña estatua del difunto. En el extremo de la pared sur el difunto es conducido por Isis y Neftis hacia Anubis, representado entronizado en la pared oeste. Detrás del dios se observa al difunto con una vela de navío en su mano que se dirige a la izquierda en un caso y a la derecha en el otro. El quinto registro comienza con la conducción del difunto por Anubis, seguido por cinco mujeres. Dentro de un importante edificio¹⁷⁰, la pareja de difuntos es presentada por Thot ante Osiris y Ra-Harakthy. Por encima de aquella observamos cuatro capillas con dioses que representan las puertas de la Casa de Osiris. La escena continúa en la pared oeste, donde la pareja a la izquierda realiza una adoración ante una capilla y cuatro figuras momificadas, y a la derecha recibe ofrendas. Delante de ellos apenas se observan dos figuras piramidales que podrían representar la escena de encendido de velas¹⁷¹.

La complejidad de las escenas de la pared sur permiten identificar los siguientes motivos que, incluso de forma reiterada, evocan el viaje solar: los rituales en el jardín, el traslado del catafalco en barca y por tierra y del *tekenw*, el cortejo fúnebre, la presencia del sarcófago, los rituales sobre la momia, el registro del símbolo de Occidente, de la tumba y de la montaña y la presencia de la diosa de Occidente.

¹⁷⁰ Puede ser una atípica representación de la tumba según Assmann (1991: 94) o de la Casa de Osiris en nuestra opinión.

¹⁷¹ Una escena similar en la tumba de Userhat (TT51) (Davies 1927: pl. V).

Estilísticamente el predominio del registro central es claro por su mayor tamaño pero también por el énfasis temático del trayecto procesional del difunto y el cambio de dirección que lo vincula con la decoración de la pared contigua. En contraste, el resto de la superficie de la pared oeste (lado sur) está organizado de manera diferente ya que no sigue la linealidad de los registros y cuanto más nos aproximamos al segundo pasaje el tamaño de las figuras aumenta. Se plantea así una diferencia entre la claridad y amplitud de estas escenas frente a la multiplicidad y el movimiento de las de la pared sur (Assmann 1991: 191).

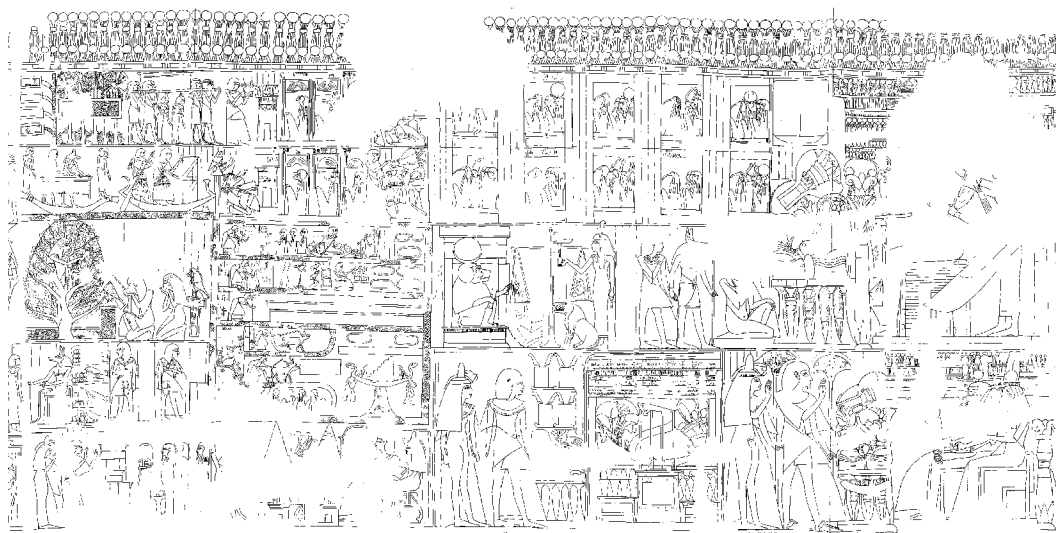


Fig. 168: Pared oeste, lado sur de la sala transversal de TT41 (Assmann 1991: Tf. 40)

En la pared oeste (Fig. 168) observamos, en continuidad con los dos registros superiores, una duplicación de escenas de ofrendas del difunto ante un edificio similar a la Casa de Osiris que permite el acceso a capillas divinas. En el registro medio encontramos la representación de los Campos de Iaru, en correspondencia con la viñeta del capítulo 110 del Libro de los Muertos.

El extremo derecho de la pared está organizado en una escena que abarca los registros medio y superior, y otra que comprende los dos registros inferiores. La representación del pesaje del corazón en la balanza ante la supervisión de la diosa Maat y los dioses del tribunal en sus respectivas capillas se ubica en el centro del registro medio y a continuación el difunto guiado por Anubis presenta una ofrenda ante Osiris entronizado en su kiosco. El dios está acompañado por una diosa alada. La parte inferior muestra la doble escena de adoración y ofrenda ejecutada por Amenemope y su esposa a la barca de Sokar y a los reyes divinizados Amenhotep I y Ahmes Nefertary.

De manera conjunta parte de las escenas de la pared sur, en particular los dos registros inferiores, y la pared oeste permiten reconocer una serie de motivos: la

presencia de la diosa árbol, el difunto ante las puertas, la adoración a los dioses funerarios, los Campos de Iaru, el juicio ante el tribunal divino y la presencia del difunto ante Osiris en su Casa.

La decoración de la pared oeste, lado norte, se organiza en tres registros y presenta algunos sectores perdidos (Assmann 1991: Tf. 41). Las escenas desarrolladas se relacionan con la procesión hacia el templo, las múltiples ofrendas llevadas y la supervisión de las actividades por el propietario de la tumba. El registro inferior muestra a la derecha la elaboración de máscaras, sarcófago e implementos funerarios ante la pareja sentada, y a la izquierda la ofrenda del difunto hacia Osiris y Hathor.



Fig. 169: Pared norte, nave occidental de la sala y pilastra norte (Assmann 1991: Tf. 42)

La pared norte se divide en tres registros (Fig. 169). El inferior, más deteriorado, muestra una escena de doble dirección de recepción de ofrendas por la pareja. En el registro medio encontramos al difunto presentando ante dos dioses sendas ofrendas -un objeto con la forma del signo de la boca y una vela de navío-, y luego el ritual de purificación. Hacia el extremo occidental del registro, Amenemope es conducido por dos diosas y Anubis hacia la montaña de la cual emerge la diosa de Occidente y cuyas manos muestran el gesto del ritual de bienvenida (*nini*). La escena se completa con la fórmula de recitación dicha por Anubis: “¡Bienvenido, (al) Occidente, en paz, Osiris! Pueda tu cuerpo momificado rejuvenecer mientras permanece (en la) tierra, mientras (tu) *ba* vive eternamente. ¡*Akh*, ofrece tu mano a Anubis!, entonces tú serás [...]” (Assmann 1991: 112, Tf. 42).

En el registro superior el difunto y su esposa están de pie y con los brazos levantados ante una gran mesa de ofrendas. Hacia la izquierda enmarca la escena en la parte superior el signo del cielo, que contiene estrellas. Debajo de él, en el sector

más oriental encontramos dos parejas de babuinos solares y de *bau* con cuerpo de ave, y parejas de dioses con las manos levantadas en adoración. La escena culmina en el extremo occidental con una importante representación compuesta por el pilar *djed*, sobre el cual se observa un *ankh* cuyos brazos sostienen el disco solar elevado hacia el cielo. Es interesante destacar que esta composición se encuentra sobre la montaña occidental, a la izquierda. A ambos lados del pilar, también en adoración, se encuentran las diosas Isis y Neftis. Delante de Isis una divinidad femenina arrodillada ejecuta la adoración (Assmann 1991: 111). Los motivos identificados son la presencia de la diosa de Occidente, la presencia de la montaña, la elevación del dios sol, el nacimiento del sol y la adoración al sol.

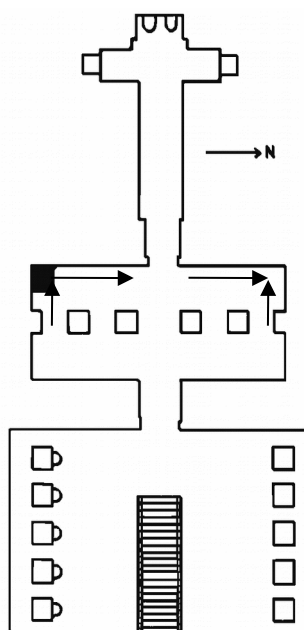


Fig. 170: Esquema de dirección de las escenas, nave occidental de la sala transversal en TT41

Por todo lo considerado podemos señalar que las relaciones de simetría en la nave occidental no son absolutas y que las relaciones que plantea la circulación son más compleja (Fig. 170). A partir del eje este-oeste la decoración de las paredes norte y sur mantiene simetría en la dirección de las escenas pero no en la composición. Sin embargo, postulamos *a priori* una correspondencia temática.

Respecto de las paredes oeste no es posible establecer una simetría en la dirección de las escenas ya que la del lado sur en general continúa la de la pared sur y en el lado norte se presenta una confrontación de las direcciones en el ángulo de ambas paredes. Las composiciones son diferentes y sólo es posible proponer una correspondencia temática entre los espacios del mundo del Más Allá y de los dioses y el mundo terrenal del templo.

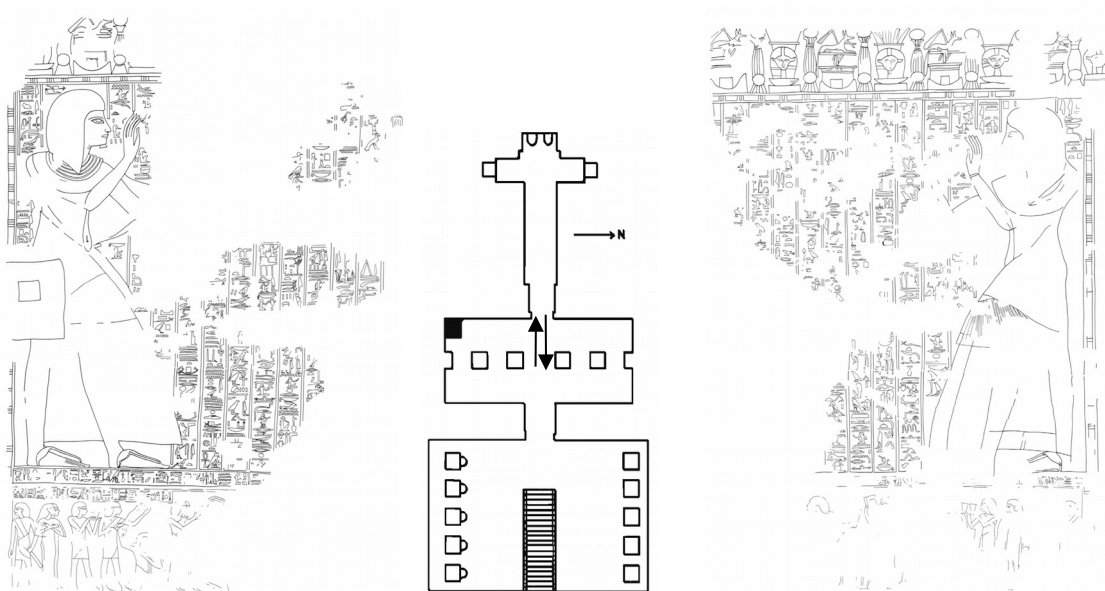


Fig. 171: Lados sur y norte del segundo pasaje (Assmann 1991: Tfn. 60 y 61)

La pared sur del segundo pasaje (Fig. 171) muestra la figura del difunto orientada hacia el interior con los brazos en adoración acompañado de un texto dirigido a Osiris¹⁷² en el registro superior, mientras en el inferior se observa un grupo de portadores (Assmann 1991: Tf. 60). La pared norte (Fig. 171) mantiene la misma composición en ambos registros pero el difunto en este caso se dirige hacia el exterior (Assmann 1991: Tf. 61). Debemos remarcar el cambio en la direccionalidad de las escenas, que en tumbas ya analizadas tenían correspondencias con el primer pasaje. Identificamos en este caso los motivos de la presencia de Osiris en el Inframundo, de los padres, el juicio ante el tribunal, el recorrido en la barca nocturna, la presencia de la diosa de Occidente y la adoración a Osiris, en el lado izquierdo y del gobierno de Occidente, el juicio ante el tribunal, la aparición del sol en el cielo, la acción de dar luz y la adoración a Osiris y al sol, en el lado derecho.

En el interior de la sala longitudinal, en las jambas de la abertura hacia el segundo pasaje se observa al difunto con los brazos elevados en adoración. En el dintel (Fig. 172) se presenta una escena doble de adoración del difunto, mandriles y *bau* a la barca con el disco solar ubicada en el centro (Assmann 1991: Tf. 62), por lo que el motivo identificado es la adoración al sol y el nacimiento del sol.

¹⁷² El texto es el mismo al registrado en la estela norte de la fachada (Assmann 1991: 134-135).



Fig. 172: Dintel y jambas interior sala longitudinal (Assmann 1991: Tf. 62)

La pared sur de la sala se organiza en tres registros (Fig. 173). El superior, de mayor tamaño, muestra de izquierda a derecha: el difunto ante el pilar *djed* y el emblema *dua* del primer amanecer en sus capillas, los cuatro remos sagrados y las siete vacas. A continuación el difunto presenta a los dioses una enorme mesa de ofrendas junto a un texto que remite a la Confesión Negativa y, por último, el difunto presenta una ofrenda a Osiris en su kiosco (Assmann 1991: Tf. 63).

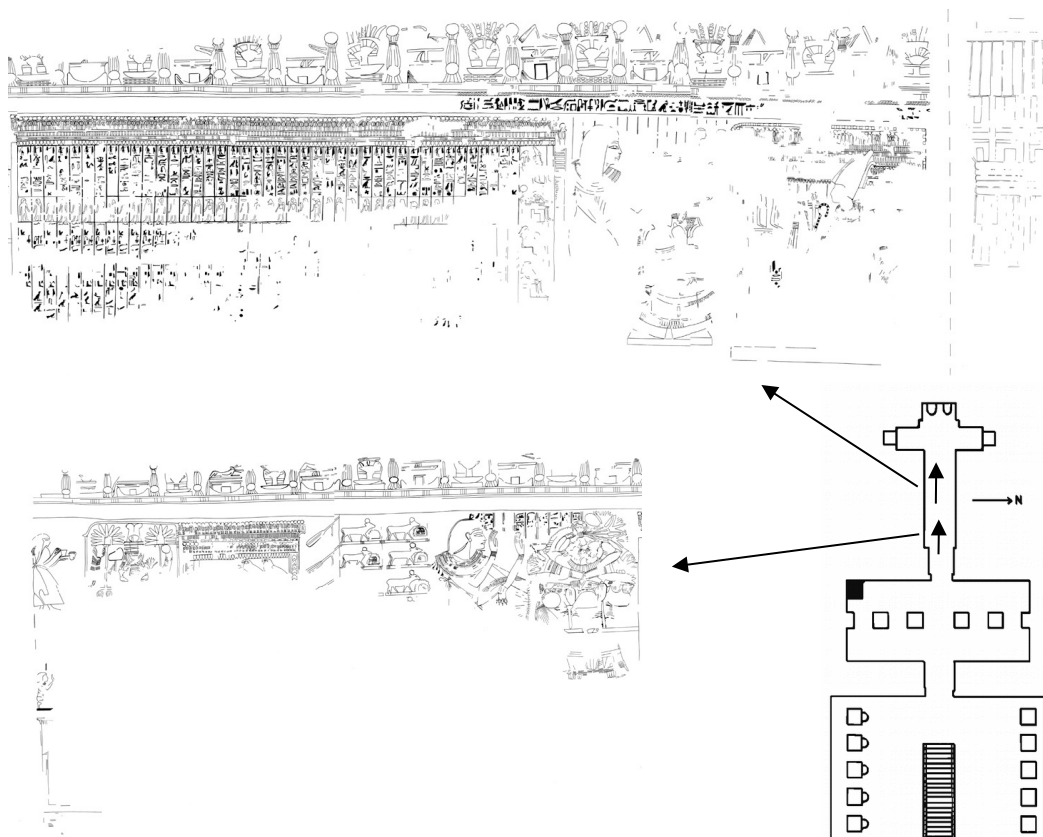


Fig. 173: Registro superior de la pared sur, sala longitudinal (Assmann 1991: Tf.63)

El registro inferior está muy dañado (Fig. 174). No obstante, se reconoce a la izquierda una división de dos subregistros, en cada uno de los cuales se observa una escena doble de adoración del difunto ante divinidades en sus capillas, orientada hacia el exterior y acompañadas por columnas de textos (Assmann 1991: Tf. 64). En el extremo derecho el difunto adora a Osiris y dos diosas aladas en el pabellón, en una representación que tiene dirección oeste (Assmann 1991: Tf. 65).

Las escenas expresan los motivos vinculados a la superación de los peligros, el difunto ante las puertas, el juicio ante el tribunal divino, el difunto ante Osiris en su kiosco.



Fig. 174: Registros inferiores de la pared sur, sala longitudinal (Assmann 1991: Tfn. 64 y 65)

La pared norte (Fig. 175) también está mal preservada y sólo es posible observar en el registro superior la adoración de Amenemope y su esposa ante los jueces del tribunal en sucesivas secuencias (Assmann 1991: Tf. 66). Los registros inferiores sólo conservan fragmentos de escenas relativas a la adoración y recepción de ofrendas (Assmann 1991: Tf. 67). El motivo central es el juicio ante el tribunal divino.

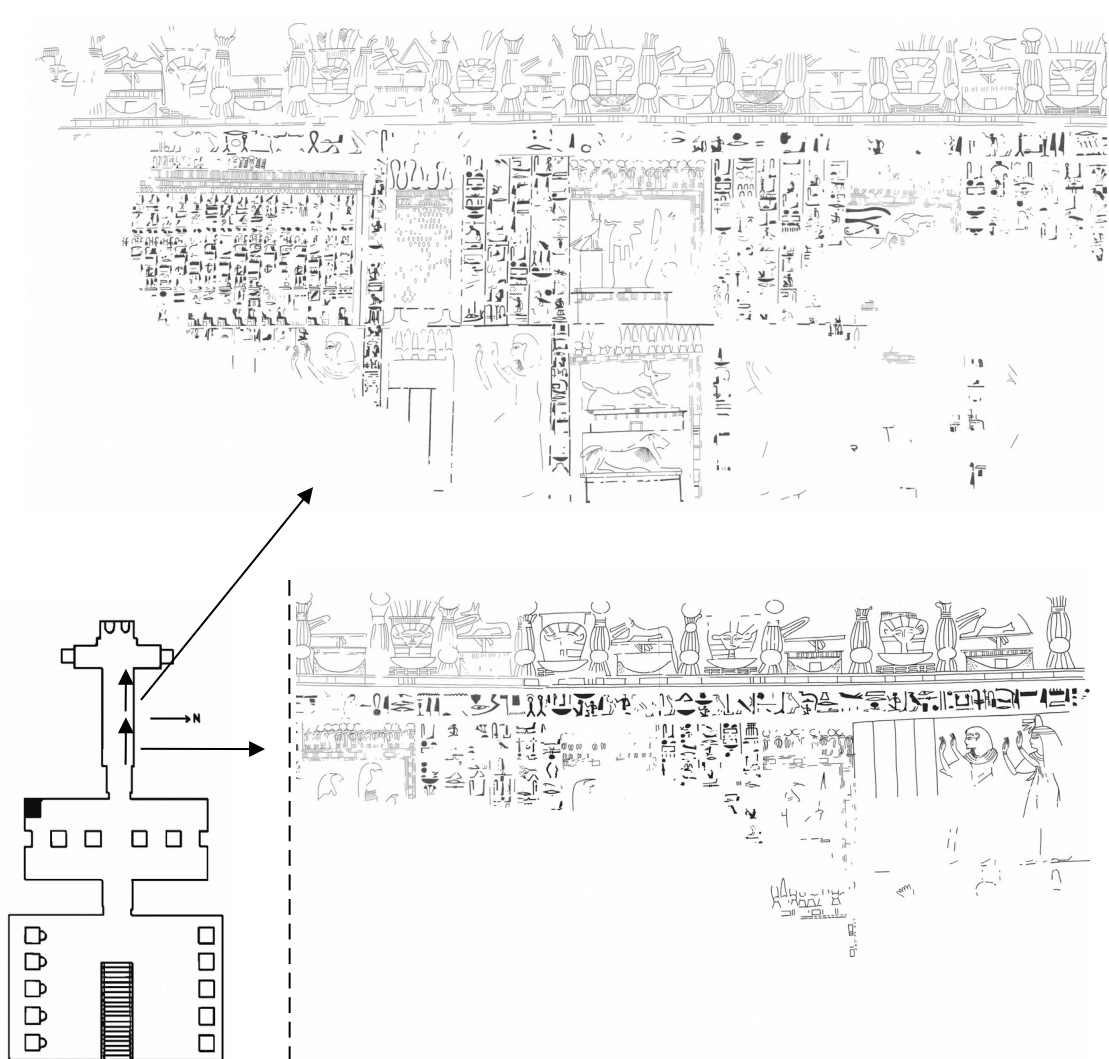


Fig. 175: Registro superior, pared norte, sala longitudinal (Assmann 1991: Tf. 66)

Por último, sobre el dintel del nicho (Fig. 176) se observa otra escena doble de adoración del propietario, mandriles, *bau* y dioses hacia el disco solar sobre el signo *akhet* del horizonte (Assmann 1991: Tf. 68), que retoma los motivos del nacimiento del sol y la adoración al sol.



Fig. 176: Dintel del nicho (Assmann 1991: Tf. 68)

2.5.4. La tumba de Neferhotep y Nebnefer (TT6)

El monumento mortuario de Neferhotep y su hijo Nebnefer está localizado en el valle de los artesanos de Deir el-Medina. Ambos tenían el título de jefe en el Lugar de

la Verdad. Para el análisis de esta tumba la evidencia disponible¹⁷³ proviene en gran medida de la publicación de la decoración de la tumba (Wild 1979) aunque no contamos con mayores datos sobre sus características arquitectónicas¹⁷⁴.

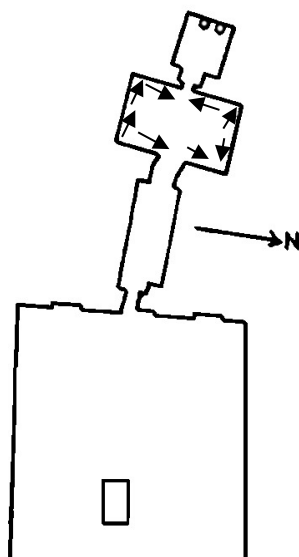


Fig. 177: Esquema de dirección de escenas en TT6

La tumba de Neferhotep y Nebenefer presenta un patio de gran tamaño como zona de aproximación, similar a las tumbas del Valle de Nobles, y una orientación geográfica este-oeste. La zona de acceso se configura en la pared oeste a partir de la fachada, que incluye una estela a cada lado¹⁷⁵ de la puerta de ingreso. A través del primer pasaje se accede a la sala longitudinal decorada en el extremo oeste de la pared norte y en el techo del segundo pasaje donde se distinguen aves, mariposas e insectos (Wild 1979: pl. 2).

Centramos nuestra mirada en la sala transversal. En la pared este, lado sur, el sector superior se ha perdido pero se conserva parte del registro medio, en el que cuatro mujeres y cuatro hombres presentan ofrendas a la pareja sedente (ubicados junto al pasaje) (Wild 1979: pl. 7). Las representaciones contienen numerosos detalles que manifiestan la gran calidad plástica y su cercanía con el estilo amarniano¹⁷⁶. En el registro inferior tres parejas sentadas reciben el homenaje de dos (o tres) hombres y tres mujeres (Wild 1979: pl. 8).

¹⁷³ Bruyère solo la menciona en los informes de las campañas y los trabajos de campo en los pozos funerarios de esta tumba y otras contiguas (1926: 42-44).

¹⁷⁴ Se correspondería con el tipo IVa de Kampp (1996), con el cual ofrece diferencias de detalle, de acuerdo a la planta publicada por PM I¹, 14.

¹⁷⁵ Los espacios de las estelas se observan en la planta de la tumba y son sólo registrados en PM I¹, 14.

¹⁷⁶ Por ejemplo en la forma de los ojos y las manos.

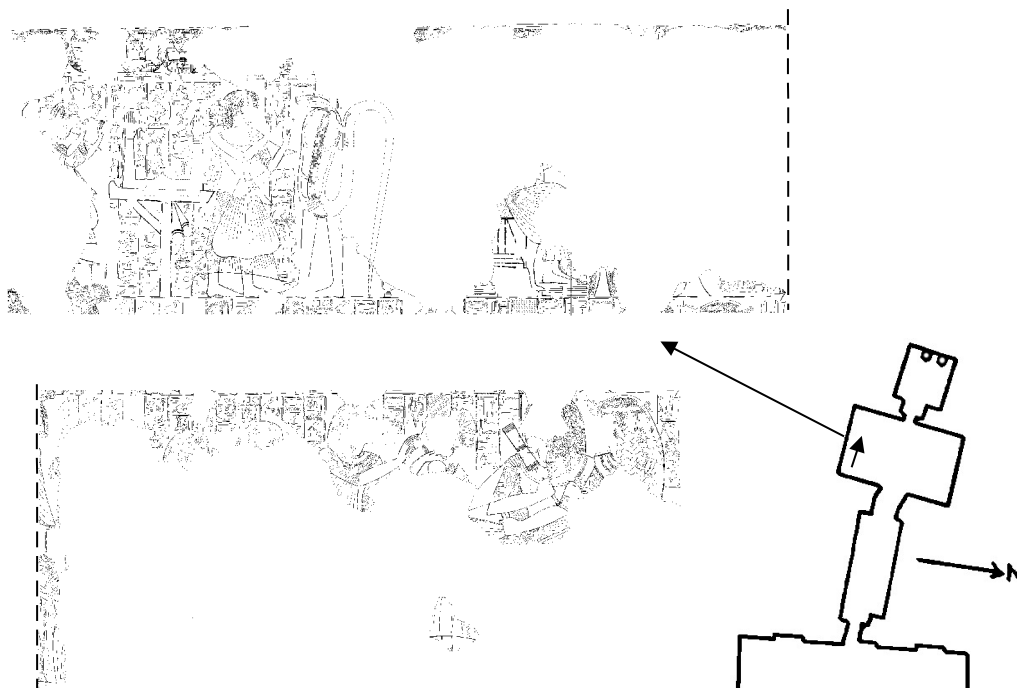


Fig. 178: Registros superior e inferior, sector izquierdo de la pared sur de la sala transversal (Wild 1979: pls. 5 y 6)

La pared sur presenta dos escenas. El sector izquierdo (Fig. 178), organizado en dos registros muestra en el superior, en dirección al oeste, la adoración del difunto al símbolo del *ka*, en correspondencia con el conjuro 105 del Libro de los Muertos que propicia el *ka* del difunto en el Más Allá¹⁷⁷, y a la serpiente-Sito, en correspondencia con el conjuro 87 del Libro de los Muertos que permite al difunto ser transformado en una serpiente que renace cada día luego de la noche¹⁷⁸. Luego parte de la pareja sentada ante una mesa de ofrendas (Wild 1979: pl. 5). En el inferior se observa a Neferhotep y su esposa sentados ante la mesa de ofrendas presentada por sus tres hijos y dos hijas (Wild 1979: pl. 6).

¹⁷⁷ Faulkner (1993: 101).

¹⁷⁸ Faulkner (1993: 84).

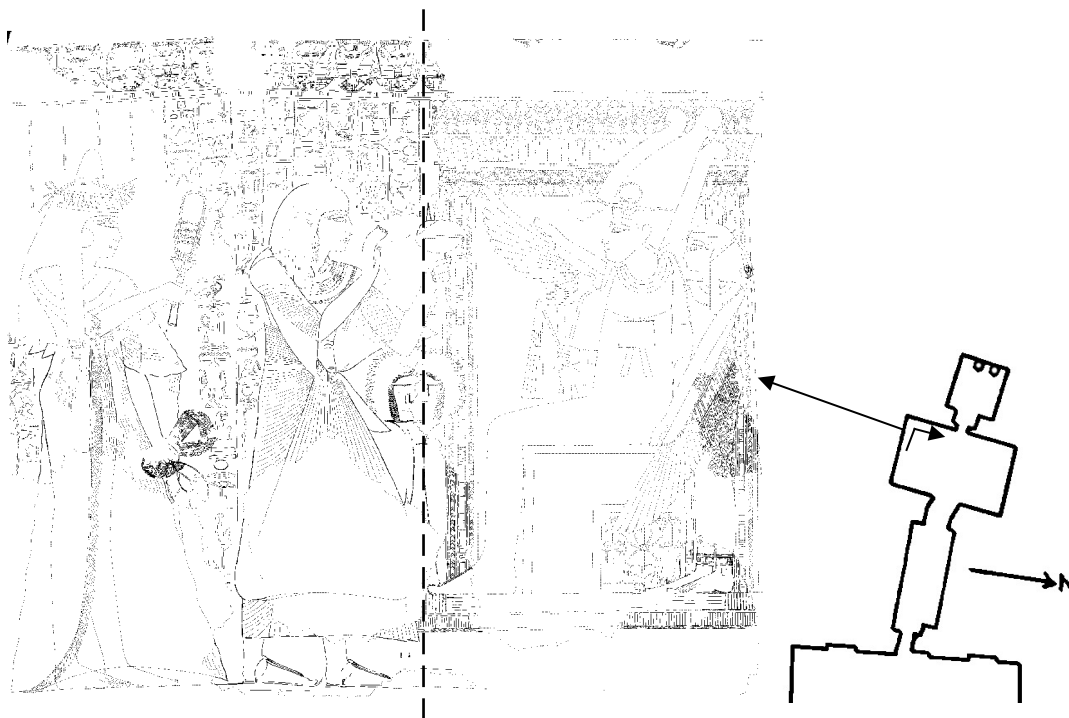


Fig. 179: Adoración a Osiris, sector derecho de las paredes sur y oeste (Wild 1979: pls. 3 y 4)

El sector derecho (Fig. 179) de la pared sur está organizado en un único registro que muestra a Neferhotep y su esposa Iymuau de pie (Wild 1979: pl. 4). El propietario de la tumba lleva una túnica muy elaborada con pliegues y mangas amplias y calza sandalias. Lleva su brazo elevado en adoración y en la mano izquierda sostiene un brasero ardiente con un ave. Su esposa tiene un sistro en la mano derecha que eleva mientras en la izquierda sostiene el *menat*. Por encima de la pareja se conservan fragmentos de texto. La acción de adoración continúa en la pared oeste, donde se encuentran sus receptores: Osiris entronizado y la diosa de Occidente en su kiosco (Wild 1979: pl. 3).

Con respecto a los criterios organizativos de las escenas, debemos señalar la ausencia de guardas que delimiten la unidad temática de cada pared y en su lugar la utilización del cambio de dirección para marcar la separación de escenas en una misma pared o la continuidad de ellas entre dos paredes.

Los motivos identificados son la superación de los peligros y el difunto ante Osiris y la diosa de Occidente en su kiosco.

La pared este, lado norte, presenta tres registros que poseen continuidad temática con la pared norte. El superior muestra los dos leones de espalda, sobre los cuales se observa parte del signo del horizonte y el disco solar enmarcado por el signo del cielo y la figura de Akru ante Horus, en correspondencia con las viñetas del conjuro 17 del Libro de los Muertos (Wild 1979: pl. 13). El registro medio muestra, en dirección al pasaje a Nebnefer y su esposa Iy, quienes ofrendan y adoran a divinidades femeninas que no es posible reconocer por el deterioro de la pared. La pareja está

acompañada por cuatro hombres que llevan ofrendas (Wild 1979: pl. 14). El registro inferior muestra tres parejas con los brazos elevados en adoración orientados hacia y en continuidad con la pared norte. Los hombres están ataviados de forma diversa, con túnica larga o taparrabos militar (Wild 1979: pl. 15).

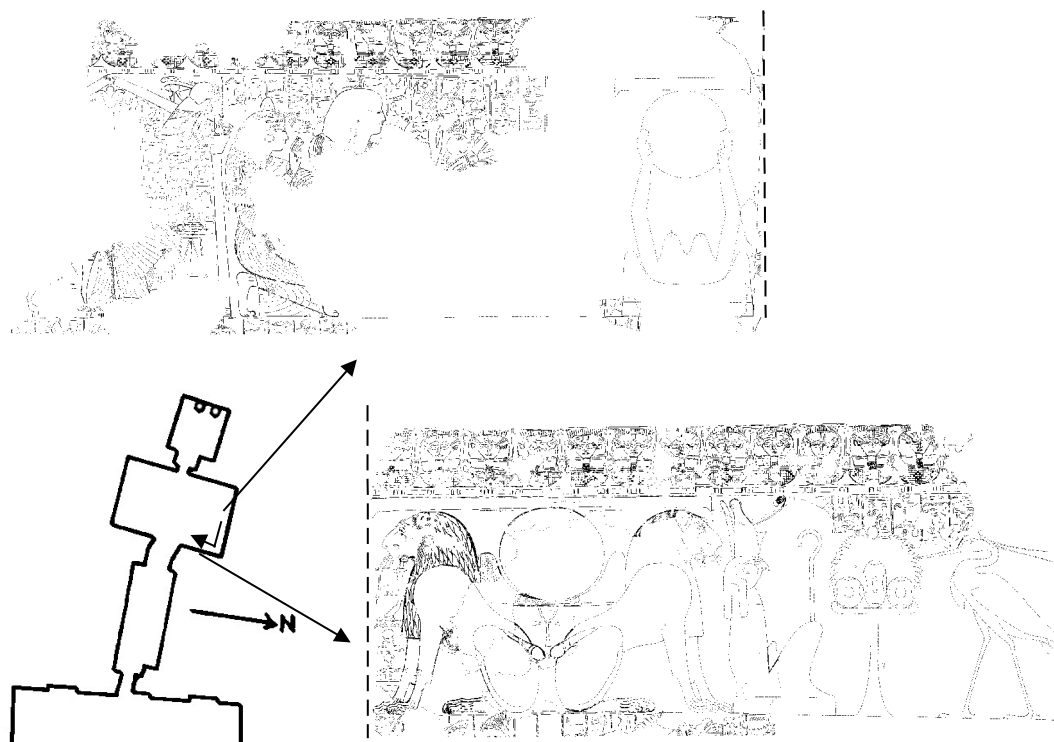


Fig. 180: Registro superior, sector derecho de las paredes norte y este (Wild 1979: pls. 11 y 13)

La pared norte está dividida, como la sur, en dos sectores (Fig. 180). El derecho, organizado en dos registros presenta en el superior a Nebnefer y su esposa ante un tablero de juego *senet* en correspondencia con el conjuro 17 del Libro de los Muertos. A continuación se observa la pareja arrodillada con los brazos elevados en adoración, presentando una ofrenda y asociada a un texto de adoración al sol. Se dirigen hacia la derecha, donde se encuentra el signo del horizonte del cual emergen dos pechos y un par de brazos que elevan el disco solar hacia el signo del cielo, como primer receptor. La escena continúa con la figura de los leones antes señalada en la pared este (Wild 1979: pl. 11). En el registro inferior Nebnefer, sosteniendo una vela junto a su esposa y su suegra, están sentados y reciben ofrendas de algunas mujeres y de las parejas ya mencionadas en el registro inferior de la pared este, por lo que se mantiene la continuidad entre ambas paredes (Wild 1979: pl. 12).

Los motivos identificados son la superación de los peligros y la muerte, el empuje del disco solar, el nacimiento del sol y la adoración al sol.

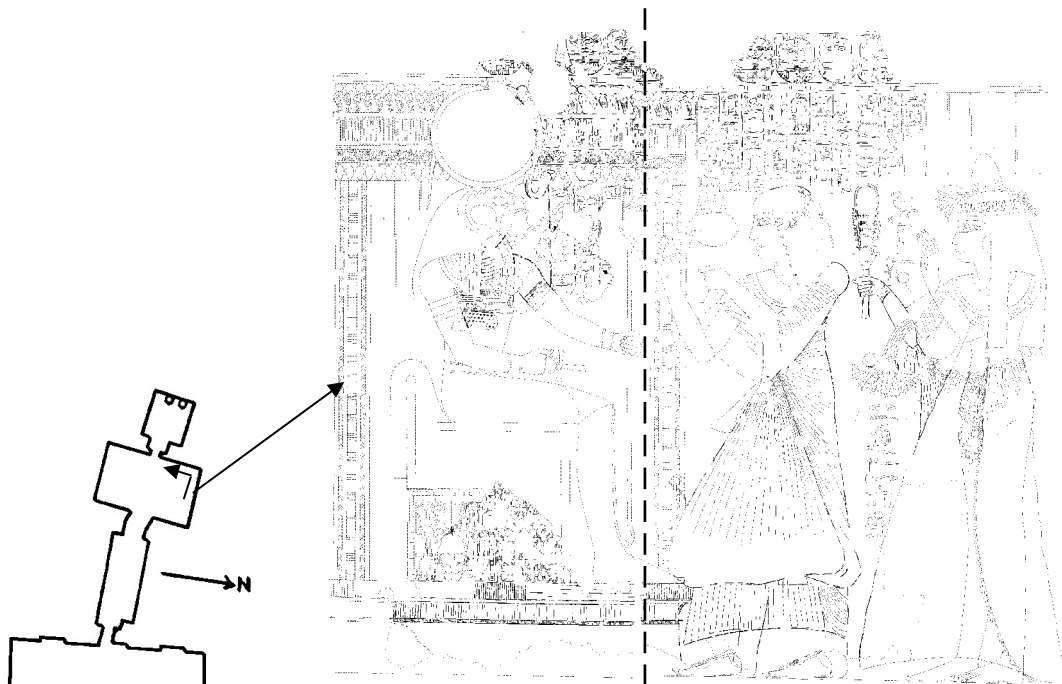


Fig. 181: Adoración a Ra-Harakhty, sector izquierdo de las paredes norte y oeste (Wild 1979: pls. 9 y 10)

El sector izquierdo de la pared norte (Fig. 181) presenta un único registro en el que Nebnefer y su esposa, de pie y con los brazos elevados se dirigen hacia el oeste para adorar a Ra-Harakhty entronizado en su kiosco, figura que se localiza en la pared oeste. Se mantiene, como en el lado sur de la sala, la continuidad entre ambas paredes (Wild 1979: pls. 10 y 9).

En estas paredes reconocemos los motivos del nacimiento del sol y la adoración al sol.

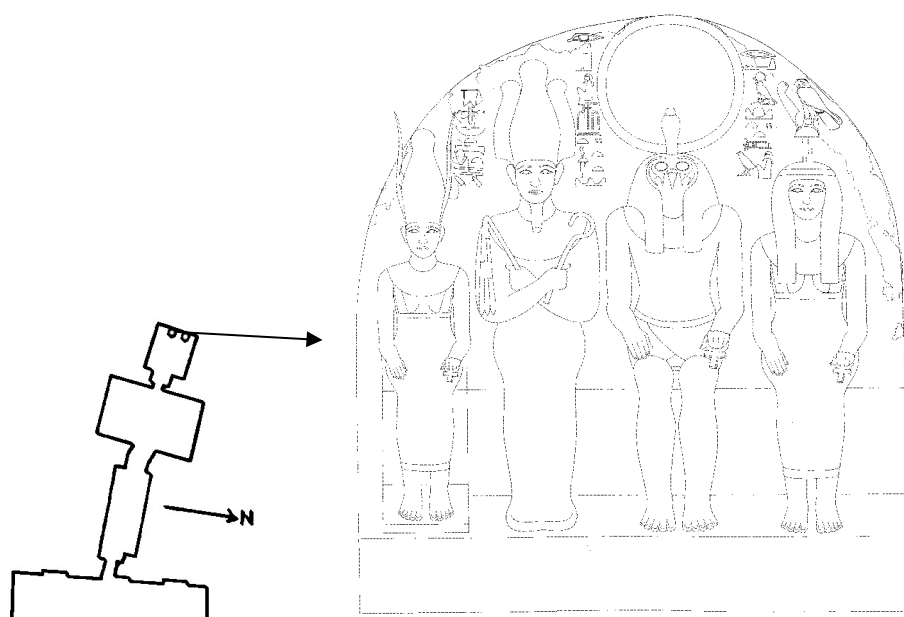


Fig. 182: Estatuas en el extremo oeste de la tumba (Wild 1979: pl. 19)

En el eje este-oeste de la tumba, las figuras de Osiris y Ra-Harakhty en la pared oeste constituyen el punto focal de la sala, en complemento con las cuatro estatuas ubicadas en el fondo de la capilla (Fig. 182), correspondientes a Satis, Osiris, Ra-Harakhty y la diosa de Occidente (Wild 1979: pl. 19).



Fig. 183: Pared sur de la capilla (Wild 1979: pl. 20)

En este espacio, en la pared sur (Fig. 183) encontramos una escena en la que Neferhotep y su esposa, seguidos por jóvenes mujeres y hombres adoran a Anukis y Harsiésis (Wild 1979: pl. 20).

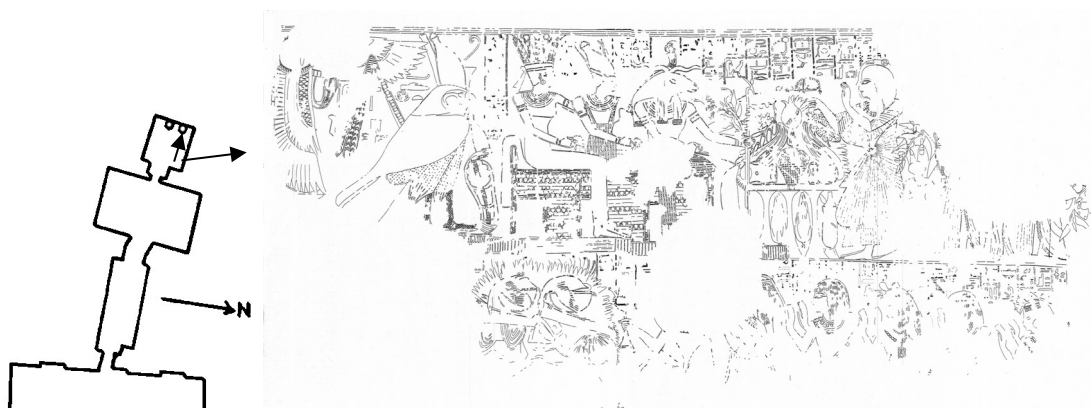


Fig. 184: Pared norte de la capilla (Wild 1979: pl. 22)

En la pared norte Nebnefer y su esposa (Fig. 184) acompañados por una mujer y miembros de la familia presentan ofrendas y adoran a Khnum, Satis, Anukis, y Haroeris (Wild 1979: pl. 22).

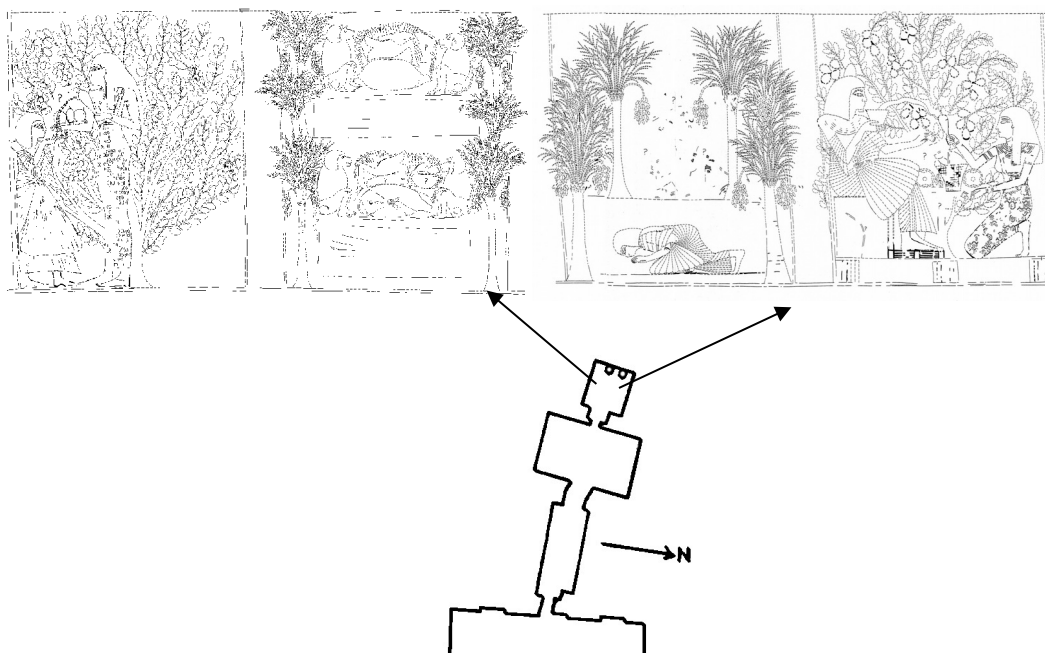


Fig. 185: Detalle de escena en el techo de la capilla (Wild 1979: pls. 21 y 23)

Sobre el techo abovedado de la capilla se observan en el lado sur al difunto ante la diosa árbol, de quien recibe agua y panes (Fig. 185), y una doble escena en la cual dos mandriles sobre un lago protegen las ofrendas (Wild 1979: pl. 21). En el lado norte se observa al difunto arrodillado e inclinado en un espacio con palmeras y una representación del difunto sentado recibiendo agua y productos de la diosa árbol, quien se arrodilla ante él (Wild 1979: pl. 23).

Los motivos presentes en este espacio son la adoración a dioses funerarios, la presencia de la diosa árbol y los campos de ofrendas.



Fig. 186: Detalle Campos de Iaru, cámara funeraria de TT6 (Wild 1979: pl. 25)

El último espacio a analizar en TT6 es la cámara funeraria, que como era habitual en las tumbas de Deir el-Medina posee decoración. En las paredes este y sur el difunto y su esposa adoran una serie de capillas con divinidades (PM I¹ (16) y (17)). En la pared este, lado norte, las representaciones del difunto y su esposa están asociadas a algunos conjuros del Libro de los Muertos relativos a la asimilación de

partes del cuerpo a dioses (PM I¹ (18)). La pared norte (Fig. 186) presenta cinco registros en los cuales el difunto y su esposa adoran a cinco divinidades para llegar a la zona de los Campos de Iaru (Wild 1979: pl. 24-26). Por último, la pared oeste contiene dos registros que muestran al difunto (superior) y su esposa (inferior) ante cinco divinidades con cuchillos, temática que remite al Libro de las Puertas (PM I¹ (20)).

Los motivos reconocidos se vinculan con la presencia del difunto ante las puertas, la superación de peligros y los Campos de Iaru.

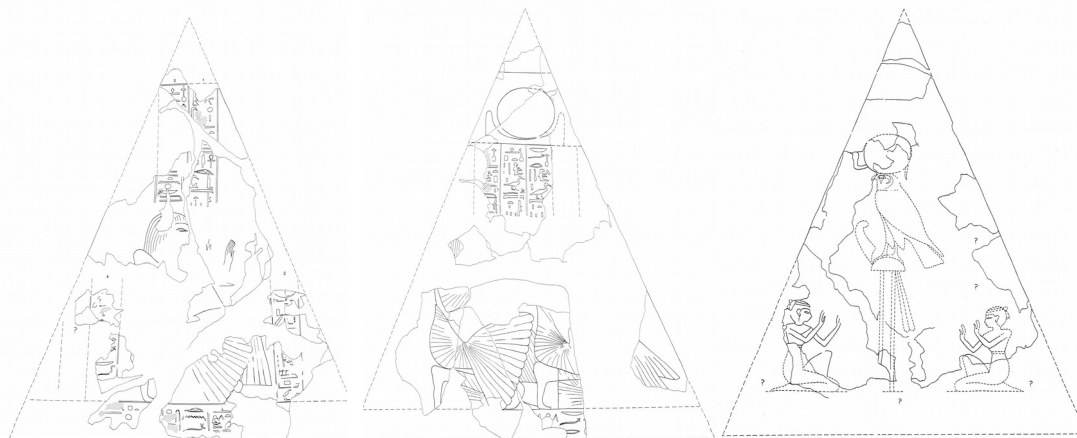


Fig. 187: Piramidión: caras sur, este y oeste (Wild 1979: pls. 27 y 29)

La tumba también conserva un piramidión decorado (Fig. 187): la cara sur muestra a Neferhotep arrodillado en adoración con un texto fragmentario; la cara este la pareja arrodillada y una inscripción sobre la cual se observa el *akhet* con el disco solar. La cara norte está destruida y la oeste presenta en el centro el símbolo del Occidente, sobre el cual se apoya el halcón que lleva en su cabeza el disco solar con *ureus*. A los lados dos mujeres arrodilladas elevan sus brazos a quienes podemos identificar como Isis y Neftis (Wild 1979: pls. 27 y 29). Por esto reconocemos los motivos del empuje, nacimiento y adoración al sol.

2.5.5. La tumba de Pennesuttaui (TT156)

Situada en Dra' Abu el-Naga, TT156 perteneció a Pennesuttaui, capitán de las tropas y gobernador de las Tierras del Sur, desde el reinado de Horemheb hasta el de Ramsés II.

La ausencia de una publicación completa y pormenorizada sobre este monumento justifica que su estudio en el marco de nuestra investigación parta del relevamiento de Porter y Moss (1962: 265-266). Asimismo Seyfreid incluye esta tumba en su análisis sobre las localizaciones y direcciones de los accesos a las cámaras

funerarias, destacando su carácter singular, ya que los ubica en la pared oeste, cercanos a los pilares C y D (1987: 237-238).

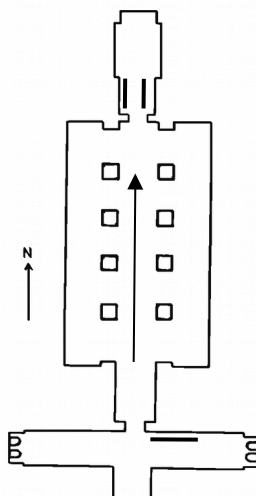


Fig. 188: Localización de escenas en TT156

Desde el patio se accede a la puerta de ingreso y al pasaje exterior, en el cual sólo se reconocen escasos restos de decoración. La sala transversal sólo contiene los nichos laterales para las estatuas y en la pared norte, lado este, una escena probablemente de un dios en su kiosco (PM I¹ (3)).

Superado el segundo pasaje, en la sala longitudinal encontramos sobre las paredes norte y sur pilastras a cada lado de las aberturas. En las cuatro pilastras se observa la figura del difunto orientada en dirección al pasaje (PM I¹ (5), (6), (7) y (8)). Los ocho pilares alineados longitudinalmente con las pilastras en los sectores este y oeste de la sala están decorados pero lo que se ha conservado en muy poco. El pilar A, en la cara sur muestra al difunto delante de una divinidad no identificada. El pilar B presenta al difunto ante *Maat* en la cara sur y *Nut* en la norte. El pilar F presenta al difunto ante *Ra-Harakhty* en la cara sur y ante *Shu* en la norte. El pilar G presenta al difunto ante el pilar *djed* en la cara oeste. Por último, el pilar H muestra en la cara sur al difunto ante *Nut* y en la oeste ante el emblema *sa*. Esto nos permite plantear la presencia del motivo de la adoración del difunto a los dioses funerarios.

Ya en el tercer pasaje, en el lado oeste el difunto está acompañado por su hijo e hija, y en el lado este, se muestra el difunto y su esposa y un texto de adoración a Osiris (PM I¹ (9)). En estas escenas se identifica el motivo de la adoración a Osiris.

En la capilla, las paredes este y oeste se organizan en tres registros con escenas de ofrendas (PM I¹ (10) y (11)).

Desde el pasaje descendente, cuya entrada se encuentra en el sector oeste de la sala longitudinal, se ingresa a la cámara funeraria que en esta tumba también está

decorada. La pared norte contiene siete escenas en dos de las cuales el difunto adora al halcón de Occidente y a otro dios con cabeza de halcón.

La pared este posee cuatro escenas y en dos de ellas se registran la diosa Hathor en la montaña y la conducción del difunto por la diosa.

La pared sur presenta cinco escenas en las que se llevan a cabo diversas acciones rituales: el difunto es llevado por Sobek hacia el dios con cabeza de halcón, el difunto está entre dos diosas y ante Thot en la ceremonia del pesaje del corazón, adonde es conducido por Horus; y también Pennesutai y su esposa Mia conducidos por un dios (PM I¹: 266).

Los motivos presentes en la cámara son la presencia de la diosa Hathor, de la montaña, el juicio ante el tribunal y la adoración del difunto a dioses funerarios.

2.5.6. La tumba de Ramose (TT166)

La tumba de Ramose, hijo de Ipy, también se localiza en Dra' Abu el-Naga. Su propietario tenía los siguientes títulos: supervisor de los trabajos en Karnak, supervisor del ganado y debemos señalar que la decoración preservada del monumento es escasa.

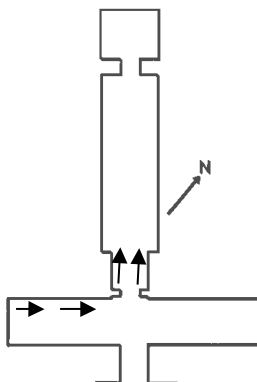


Fig. 189: Localización de escenas en TT166

A partir de la orientación real y simbólica de este a oeste, la fachada y la puerta configuran el acceso al hipogeo, que conectado al primer pasaje permite el ingreso a la sala transversal.

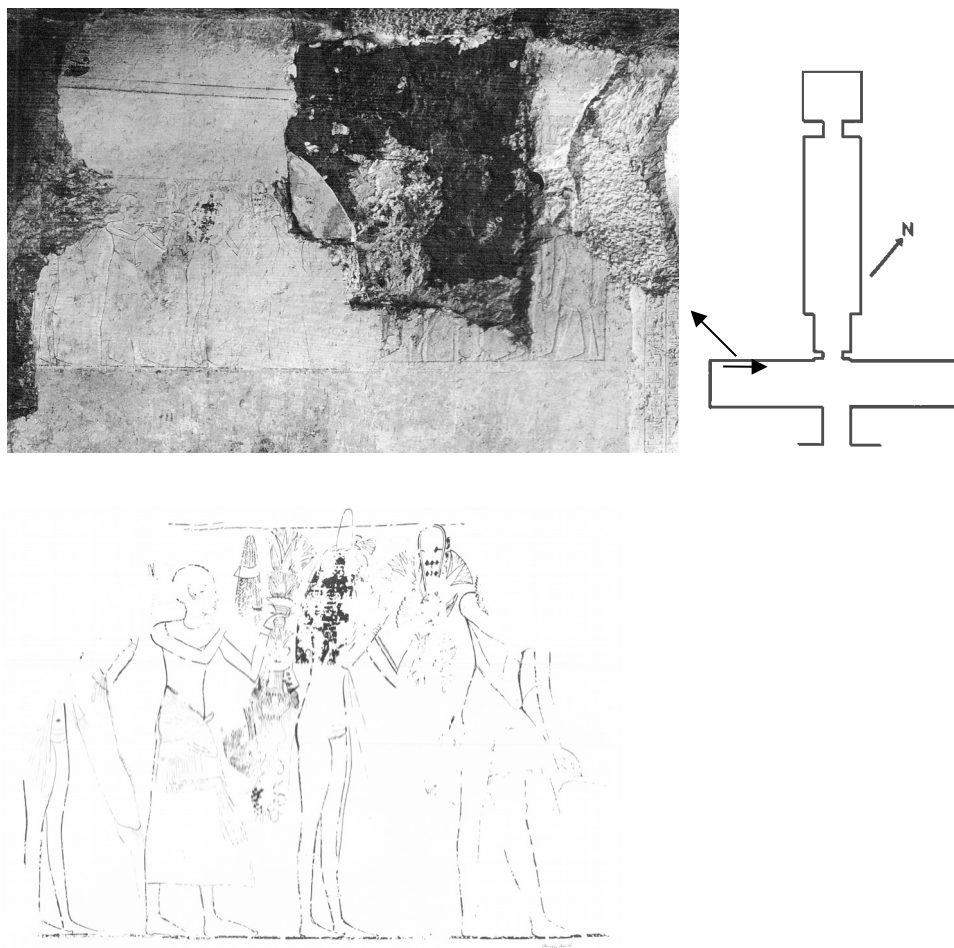
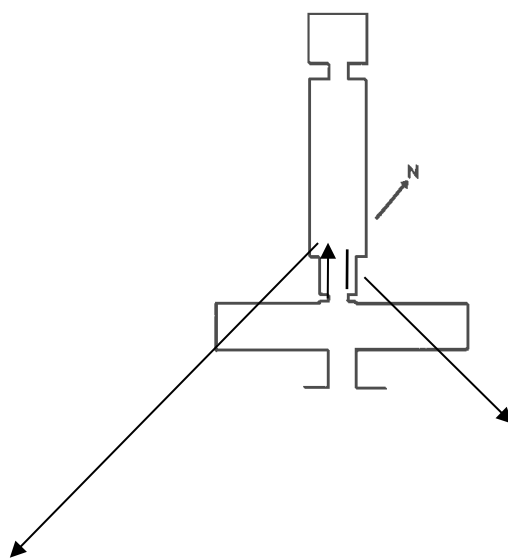


Fig. 190: Detalle de la escena en la pared oeste del lado sur de sala transversal (Hofmann y Seyfried 1995: Tf. 12a; Baud 1935: pl. XXXI)

En esta sala sólo se ha conservado decoración en la pared oeste, lado sur (Fig. 190). Allí se observa en el sector izquierdo un grupo de mujeres y hombres que llevan ramos y sistros ante tres divinidades (Baud 1935: pl. XXXI). Hofmann y Seyfried consideran que podría ser parte de una escena de procesión funeraria y que en el extremo cercano al pasaje se encontrarían Osiris, Isis y Horus en el kiosco (1995: 34, Abb. 4, Tf. 12), lo que permite identificar el motivo de la presencia del difunto ante Osiris junto a dioses funerarios en su kiosco.



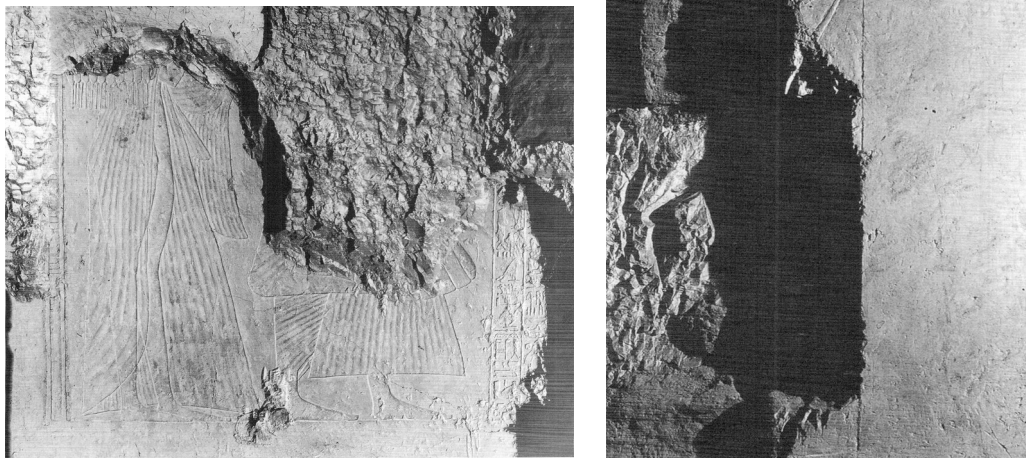


Fig. 191: Lados sur y norte, segundo pasaje de TT166 (Hofmann y Seyfried 1995: Tfn. 16b y 17a)

Ya en el segundo pasaje, en el lado sur se representó al difunto con su esposa Tay dirigiéndose hacia el interior del monumento (Fig. 191) y un texto asociado que menciona el festival de Sokar (Hofmann y Seyfried 1995: 37-39, Abb.5 y 6, Tf. 16b). La vestimenta de la pareja muestra numerosos pliegues en correspondencia con el estilo postamarniano. El lado norte del pasaje está muy deteriorado y es posible reconocer la figura de la diosa árbol (Fig. 191), en particular al comparar el estilo de la representación y su localización con la escena similar que se registra en el pasaje interior de TT49 (Hofmann y Seyfried 1995: Abb. 7, Tf. 17a). Lo preservado permite reconocer la adoración al sol poniente u Osiris y la presencia de la diosa árbol como motivos en los lados izquierdo y derecho respectivamente.

A partir de la identificación de los motivos que evocan el viaje solar en este conjunto de tumbas tebanas se evidencia la continuidad de dos tendencias antes señaladas. Por un lado el mantenimiento del número de motivos respecto de la etapa previa e incluso la presencia de dos nuevos como son la unión Ra-Osiris¹⁷⁹ y el empuje del sol. Por el otro la localización de los motivos en casi todos los espacios de los monumentos desde las zonas más externas como el patio hasta las más internas como la cámara funeraria que en la tumbas hasta el momento estudiadas careció de decoración (ver Cuadros 6 y 7). Esto es interesante ya que el grupo de tumbas

¹⁷⁹ Este motivo se reconoció en TT49 pero no de forma explícita sino a partir de la interpretación de las relaciones entre los pilares y como parte de la imagen de estancia en el Más Allá.

presenta estructuras arquitectónicas muy variadas, algunas muy simples como TT255 y otras más complejas como TT41 y TT156.

La mayor recurrencia de motivos vinculados al viaje solar se registra en la tumba de Amenemope (TT41) y en general la sala transversal, el segundo pasaje y la sala longitudinal, con los pilares, se muestran como aquellos espacios en los que esa presencia es mayor. Sin embargo debemos destacar también la fachada de TT41, la sala y capilla de TT6 y las cámaras funerarias de TT6 y TT156 en las que la recurrencia es destacable.

Los motivos del cruce del río a la ribera occidental, los rituales en el jardín, el desembarco en Occidente, el cortejo, el traslado del ajuar, de los sarcófagos, del catafalco y del *tekenw*, la presencia de la momia delante de la tumba, los rituales sobre la momia, la presencia de la tumba, la montaña y el símbolo de Occidente y la presencia de la diosa de Occidente, a partir de un fuerte componente iconográfico que incluye en algunos casos inscripciones, se concentran en la sala transversal o la sala única longitudinal (en TT255) y solo algunos de los motivos se presentan en el patio en TT41 y en la cámara funeraria en TT156.

Como en las tumbas del reinado anterior, el motivo de adoración al sol poniente/ Osiris/ dioses de necrópolis se documenta en casi todas ellas y en los diferentes espacios con especial énfasis en los pilares en TT41 y TT156. De forma semejante se registra una importante recurrencia de la presencia de la diosa árbol (en cinco de las seis tumbas), del difunto ante Osiris, del juicio ante el tribunal, del difunto ante las puertas del Inframundo y en menor medida de los Campos de Iaru, en particular en la sala transversal, la sala longitudinal, la capilla o la cámara funeraria, lo que revela por un lado sus correspondencias con el Libro de los Muertos y por otro la impronta de la temática religiosa en el programa decorativo. La reiterada presencia de la diosa de Occidente, Hathor, Nut o los reyes divinizados en TT41 es especialmente destacable.

También debemos señalar que los motivos del sol u Osiris en el Inframundo, la superación de los peligros, el gobierno de Occidente, el recorrido nocturno en barca, la unión Ra-Osiris se presentan de manera enfática en las inscripciones y están distribuidos de forma variable en las estancias de los monumentos.

En cuanto a los motivos del nacimiento y aparición del sol, el recorrido en la barca diurna, la acción de dar luz y brillar, la alegría de quienes reciben la luz y la adoración al sol naciente, sobre todo en la forma de Ra-Harakhty y en menor grado de Amón-Ra, su configuración se realiza de manera prominente a partir de los textos. Se localizan en la zona del patio, con mucha recurrencia en la fachada de TT41, y en los pasajes, pero también se evidencian en la sala transversal, en la sala longitudinal, en la capilla, la cámara funeraria y el piramidión. El motivo de la adoración al sol naciente se presenta casi en su totalidad en una relación de unidad de significado entre texto y

figuras, proceso que se extiende en estas tumbas al motivo del nacimiento del sol. En asociación con este rasgo innovador del periodo el motivo del empuje del sol no sólo aparece como nuevo sino también solo en su variante iconográfica. Para finalizar debemos destacar la especial recurrencia de los últimos dos motivos en TT41 y TT6, sobre todo en el piramidion por su estrecha conexión simbólica con el tema solar.

Las diferentes secuencias de motivos consideradas constituyen una expresión del modo en que se incluyó el tema del viaje solar en las tumbas tebanas de fines de la dinastía XVIII, por lo que a continuación nos interesa abordar la configuración de las imágenes del periplo a partir de la tumba de Amenemope (TT41) como caso modelo en perspectiva comparativa con los demás monumentos. Su elección responde a su atribución cronológica, datada en la transición de la dinastía XVIII a la XIX, y a los rasgos singulares que ricamente presenta su programa decorativo.

2.6. El viaje solar hacia el final de la dinastía XVIII

2.6.1. La circulación este-oeste

La estructura arquitectónica de la tumba de Amenemope (TT41)¹⁸⁰, sigue una orientación axial este-oeste, por lo que el movimiento de circulación se inicia en el pórtico del patio. Desde la entrada principal, a través de un pasaje se accede a la sala transversal.

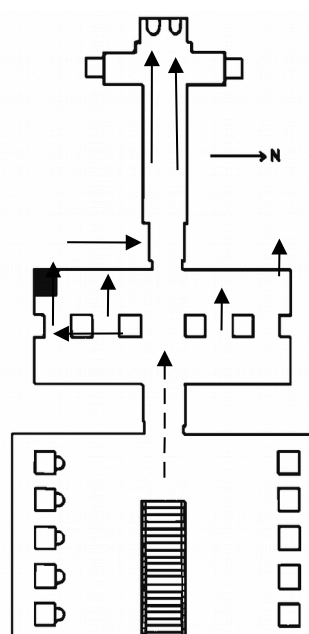


Fig. 192: Movimiento de circulación este-oeste en TT41

¹⁸⁰ Analizada en la Segunda parte, Capítulo 2.

Al ingresar a la nave oriental de la sala transversal, el recorrido se inicia en el lado sur de la pared este, en el sector más alejado de la entrada donde se reconoce parte de la procesión funeraria¹⁸¹. En primer término se encuentra el trayecto por agua, en el cual la barca divina que transporta el sarcófago del difunto está presente y se dirige hacia la derecha, a la ribera donde se pueden distinguir las tiendas que resguardan el ajuar y las ofrendas (Fig. 193). A pesar del deterioro de la escena, la barca *neshmet* permite plantear la identificación del difunto con Osiris y también con el sol, en virtud de la recurrencia de los motivos en las tumbas ya estudiadas y la presencia de la imagen de la transición del este al oeste en compañía de sus familiares, en analogía con el pasaje del sol hacia el horizonte occidental en el atardecer. La muerte marca así el abandono del mundo terrenal para iniciar un viaje a través del río hacia la necrópolis, a la cual llegan las barcas del mismo modo que el ocultamiento del sol marca el fin del día y el comienzo de la noche.

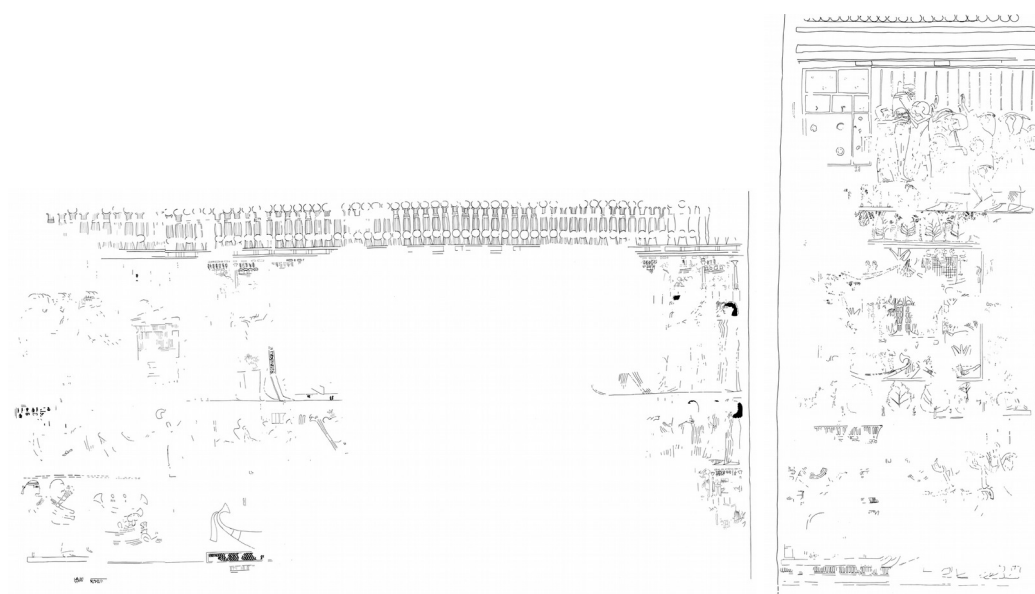


Fig. 193: Imagen del cruce del río a la ribera occidental y desembarco en TT 41 (Assmann 1991: Tfn. 35 y 39)

En continuidad con el desembarco, en los dos registros superiores se desarrolla el trayecto por tierra de la procesión, representado por el transporte del ajuar funerario, del sarcófago y de los vasos canopes, y el cortejo fúnebre en el cual se distinguen las plañideras, motivos que configuran así la imagen del arribo a la zona occidental.

En conexión con ambas imágenes el movimiento de circulación en este espacio de la sala continúa en la pilastra sur, cuya secuencia de motivos comprende por una parte la realización de los rituales de embalsamamiento y de preparación del cuerpo

¹⁸¹ El desarrollo de estas escenas es dominante en TT41. Las tres versiones de los ritos funerarios no se duplican sino se complementan y se localizaron todas en el lado sur de la tumba (Assmann 1991: 190-191). Los motivos del desembarco en Occidente, el cortejo funerario, el traslado del ajuar y el sarcófago también se desarrollaron en la pared sur del patio.

del difunto, así como los de purificación en el jardín. La reunión y preservación mágica del cuerpo garantiza al difunto una primera transición individual al nuevo mundo después de la muerte, en estrecha vinculación con el dios Osiris, quien consigue superar el desmembramiento que implica la muerte gracias a la acción de Isis y Neftis. Esta identificación se enfatiza con la presencia del viaje en barcas, que por su evocación del movimiento de izquierda-derecha remite a la partida y llegada a tierra y se conecta también con el peregrinaje ritual a Abidos¹⁸². Por último, el arrastre de las estatuas del difunto en trineo no sólo sintetiza, en el soporte material de la pilastra, las etapas del viaje del difunto del este al oeste y del arribo a la necrópolis, sino también el arrastre de la barca del sol en su llegada al Occidente.

La temática de adoración que se reconoce en la pilastra norte¹⁸³ tiene continuidad con las de los pilares en los que el difunto y su esposa adoran a los dioses del Más Allá: Anubis, Hathor, Amón y Osiris (Assmann, 1991: Tfn. 43-58). En este sentido, hemos planteado previamente¹⁸⁴ que los pilares funcionan como portales y umbrales materiales y simbólicos que deben ser atravesados y que, por medio del ritual de ofrenda y adoración a las divinidades, habilitan al difunto para continuar su trayecto. De esta manera el eje norte-sur que marcan los pilares y pilastras funciona como límite del pasaje este-oeste de la sala y como límite de la luz y de la accesibilidad del sector occidental. El difunto y el sol deben atravesar los portales hacia Occidente para continuar su viaje.

Superados los pilares, el movimiento se dirige a la pared sur, que incorpora nuevos principios organizativos y posee continuidad temática con la pared oeste. Assmann plantea que en conjunto las paredes sur y oeste son una muestra detallada de los ritos mortuorios con una particular combinación de dos categorías de representación. Por un lado son evocados los rituales antiguos que incluyen objetos, acciones y episodios variados de culto de tipo “ficticio” (2005b: 299-231), acentuados por la presencia de escenas del Libro de los Muertos, que se concentran en los dos registros superiores (1991: 191). Por otro lado, las escenas con los ritos más nuevos de la procesión funeraria propiamente dicha, de carácter más realista en su ejecución y que comprenden tres grandes etapas: el viaje por el Nilo de la orilla oriental a la occidental, la procesión desde la sala de embalsamamiento a la tumba y los ritos delante de la tumba (2005b: 300), la última de las cuales se localizaría en el tercer registro.

De este modo, la pared sur retoma motivos que corresponden a los rituales ficticios antiguos (la erección de dos obeliscos, la representación de una danza y dos

¹⁸² También presente en la tumba de Neferhotep (TT50) en la pared sur de la sala longitudinal (Hari 1985: pl. XXX).

¹⁸³ Assmann (1991: 115).

¹⁸⁴ Al analizar la tumba de Neferhotep (TT49). También ver Catania 2008.

capillas *pr-nw*), acompañados por viñetas del Libro de los Muertos, la celebración de los ritos en el jardín, el transporte del *tekenw* y del catafalco en la barca, con la protección de la constelación divina de Anubis, Isis y Neftis para conformar las imágenes de transición y de arribo a la zona occidental (Fig. 194). En este caso se mantiene la utilización reiterada de motivos en diferentes secuencias cuyo sentido completo lo da el conjunto de la imagen. Ejemplo de esta lectura es la presencia del motivo del cortejo fúnebre (en segundo, tercer y cuarto registros), de la conducción del sarcófago o del difunto bajo la protección de Isis y Neftis (en el primer, segundo y cuarto registros) que forman parte de la llegada a la zona de la necrópolis.

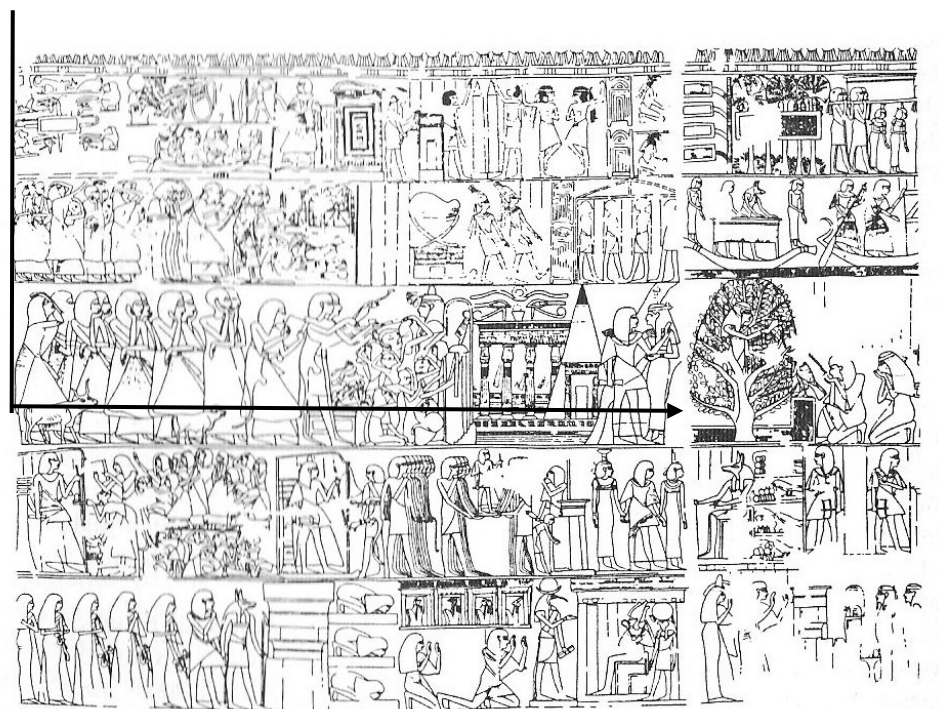


Fig. 194: Arribo e ingreso al Occidente, pared sur y parte de la pared oeste, sector oeste de la sala (Assmann 2003a: fig. 26)

Este arribo se expresa también en el registro central, que muestra el cortejo formado por oficiales y plañideras, la momia delante de la estela y de la tumba, cuya representación material y ubicación espacial es clara, y la realización de los rituales (Fig. 195). En este punto podemos establecer un paralelo entre la secuencia de motivos en TT41 y la presente en la tumba de Roy (TT255), ubicada en la pared sur (Baud y Drionton 1932: figs. 9-12).

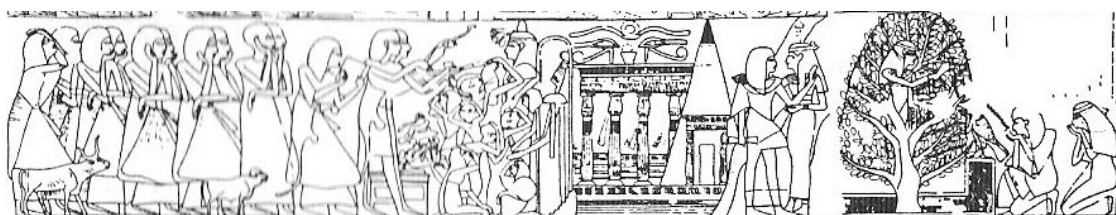




Fig. 195: Imágenes de arribo e ingreso al Occidente en TT41 (sup.) y en TT255 (inf.) (Assmann 1991: Tf. 40; Baud y Drionton 1932: fig. 8)

La imagen del arribo se conecta en ambos monumentos con la del ingreso por medio de tres espacios diferentes en su forma pero asimilables en su significación: la tumba con la pirámide, la montaña y el Occidente. La asociación entre la tumba como espacio material del enterramiento del difunto y el oeste se expresa en el símbolo del Occidente sostenido en un pedestal, así como por la diosa de Occidente delante de la montaña, espacio natural de su dominio¹⁸⁵. A su vez, las tumbas tebanas del período son excavadas en la roca de la ribera occidental, por cuanto la correspondencia entre la necrópolis, la montaña y la zona occidental es clara. La presencia de la montaña y de la diosa Hathor constituye otra variante de la imagen registrada en TT156.

La ejecución de los rituales de purificación y Apertura de la Boca, consolida la activación y unidad material del cuerpo momificado para contrarrestar su desmembramiento (Assmann 2005b: 31-36) y así la integración con plenas funciones al nuevo mundo es posible. Este motivo funciona como articulador de ambas imágenes y permite entender que el difunto no sólo se identifica con Osiris sino particularmente con el sol en tanto la erección del sarcófago durante el ritual y la activación de sus funciones implican su elevación como sol. En TT41 la estela aparece como síntesis del viaje del sol¹⁸⁶ y acentúa la significación solar.

El ingreso de la momia a la tumba y del difunto a la montaña confirman el pasaje hacia el mundo de los muertos, de la misma manera que el sol traspasa el horizonte para ingresar al Inframundo. Esto muestra que el movimiento a través de los lugares físicos y los realizados por el difunto desde el momento crítico de la muerte se corresponden con el movimiento que se manifiesta en el registro epigráfico por medio de imágenes que evocan espacios y trayectos míticos y rituales. El paso entre ambos mundos como espacios diferenciados es evidente en estas imágenes.

En vinculación con lo antes analizado, es importante la configuración de la imagen de recepción del difunto, expresada a través de dos motivos similares en

¹⁸⁵ Las asociaciones se repiten en la iconografía e inscripciones de otras tumbas, como por ejemplo en TT51, donde se observa a la diosa delante de la tumba y de la montaña, y en el Libro de los Muertos.

¹⁸⁶ Westendorf (1966: 6).

TT41: el símbolo del Occidente que abraza la momia para su ingreso a la tumba y la diosa del Occidente que abraza la figura del difunto para su ingreso a la montaña. El primero remite a la bienvenida a la tumba y al Bello Occidente y el acompañamiento del difunto por la constelación en ese pasaje del mundo terrenal al divino, acciones que tienden a contrarrestar el aislamiento social de la muerte y a restablecer la dignidad de la persona (Assmann 2005b: 41). La diosa de Occidente se presenta como diosa madre del difunto que en su abrazo lo recibe en la montaña en el segundo caso. La recepción evoca el retorno al útero en el que el abrazo simboliza la protección, la unión con el cuerpo de la madre y la renovación vital del difunto, cuya variante se presenta en TT156 con la recepción de la diosa Hathor como diosa de la necrópolis. Esta relación mantiene, igual que en otras tumbas analizadas, una clara asociación con la unidad entre la madre y el sol en su viaje nocturno, y destaca las acciones de la esfera personal en el nivel humano y divino hacia la integración en la nueva vida.

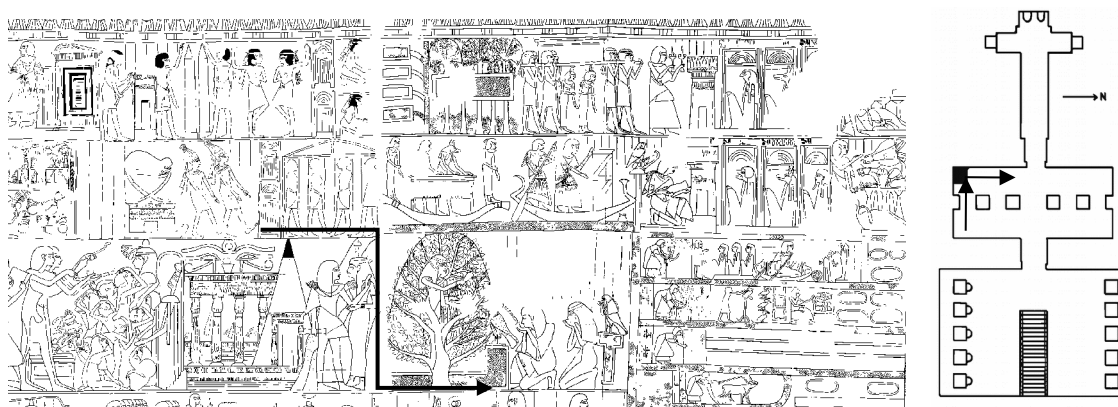


Fig. 196: Pasaje material y simbólico del difunto en el movimiento horizontal este-oeste en TT41 (Assmann 1991: Tf. 40)

En el registro iconográfico, espacial y conceptualmente, se ha producido el pasaje, la transición y esa disrupción es acentuada también aquí por la arquitectura de la tumba. El ángulo de ambas paredes -sur y oeste- se convierte en la frontera entre ambos mundos (Assmann 1991: 191), ya que la simetría no especular establece un paralelismo entre la diosa de occidente y la diosa árbol, quien representa la provisión de agua para el difunto y su esposa además de la idea de estancia en el Más Allá como lugar de renacimiento (Fig. 196). En este caso la relación complementaria que marca la transición fue resuelta, desde el punto de vista arquitectónico, de manera diferente a TT49, pero la articulación y significación de las imágenes de la recepción y de estancia se mantienen. De esta manera, en TT41 la dirección del recorrido se plantea desde la pared este atravesando el sector oriental de la sala hacia la pared hacia la pared sur (en la nave occidental) y la pared oeste en continuidad con el eje

principal. El inicio de la estancia en el nuevo mundo, evidenciado por la presencia de la diosa árbol, se reitera en TT50, TT255, TT6 y TT166.

Moviéndose en la dirección de circulación propuesta en los espacios interiores de la tumba, el difunto ha traspasado el portal, el umbral entre ambos mundos, y la decoración del resto de la pared oeste se centra temáticamente en la geografía mítica del Más Allá a través de variados motivos iconográficos (Fig. 197).

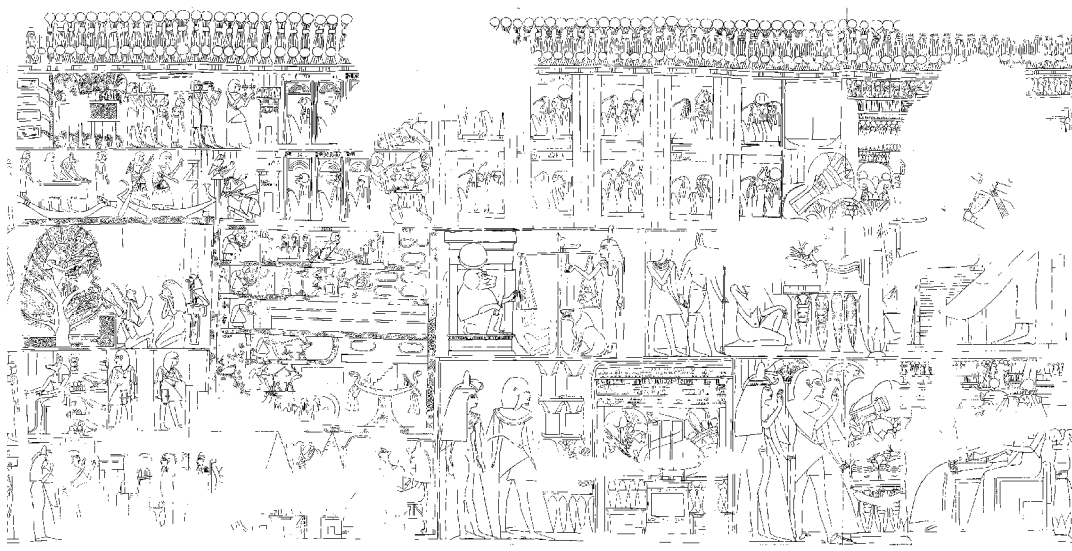


Fig. 197: Transición y estancia del difunto en el Más Allá en TT41 (Assmann 1991: Tf. 40)

La recepción del agua de manos de la diosa árbol y las tareas agrícolas en los Campos de Iaru expresan la idea de una estancia placentera y la recepción de las ofrendas como nutrientes en la eternidad. El pesaje del corazón victorioso y la presentación del difunto ante Osiris revelan su transformación en 'justificado' y la superación de la segunda muerte evidencian su reintegración social y su disfrute en el mundo de los dioses.

En correspondencia con la noción del Más Allá como un espacio jalonado de peligros, el difunto logra atravesar las puertas igual que el dios sol supera los obstáculos y recorre los espacios de oscuridad y peligro durante el viaje nocturno. En este sentido, la circulación temática del lado sur de la sala hacia la pared oeste comprende claramente el movimiento que es necesario hacer desde el espacio oriental hacia el Occidente o Más Allá. Esto se asocia también con la mitología osiriana, en la que la reconstrucción mágica del cuerpo y el entierro posibilitan la vida eterna y la identificación del difunto con Osiris en el Inframundo, cuya representación en las tumbas sigue el movimiento de este-oeste.

En continuidad con esta dirección de lectura hacia el occidente, la imagen de la estancia en el Más Allá se amplía y profundiza en la sala longitudinal como espacio

más interno de la tumba. En la pared sur la presencia del difunto ante las puertas, los remos y las vacas celestiales, el saludo a los dioses del tribunal y la recitación de la Confesión Negativa -en correspondencia con el conjuro 125 del Libro de los Muertos- y por último su presencia ante Osiris en su kiosco, son motivos que se repiten en la pared norte para poner de manifiesto los eventos en los que el difunto debe dar cuenta de sus conocimientos y de su buen accionar para lograr su transfiguración como un 'justo'.

En la tumba de Roy (TT255) en la pared sur, en la de Neferhotep (TT50) en la pared este (lado norte) y en la cámara funeraria de la tumba de Pennesuttaui (TT156) se registraron esos mismos motivos, recurrencia que marca la relevancia que adquirieron en el programa decorativo los eventos y momentos asociados a los peligros que el difunto, como el sol, debía resolver durante el viaje. La vinculación entre el juicio divino y el orden cósmico solar al que el difunto se integra se acentúa en este período.



Fig. 198: Imagen de estancia en Campos de Iaru en TT6 (Wild 1979: pl. 25)

Por otro lado, la reiteración de las referencias a las instancias de una vida placentera se unió estrechamente a las representaciones de los Campos de Ofrendas. La tumba de Neferhotep-Nebnefer (TT6) enfatiza esa significación desde la arquitectura, en tanto la diosa árbol cubre el cielorraso de la capilla- junto al jardín y las provisiones-, y los Campos de Iaru (una vez superadas las puertas) cubren las paredes de la cámara funeraria (Fig. 198). La asociación y sectorización de la cámara como el espacio de prosperidad eterna es propia de una de las zonas del Inframundo por la cual transita el sol en la segunda y tercer hora en Libro del *Amduat* (Hornung 1999b: 34), lo que permite entender el desarrollo de la temática en este espacio inferior de TT6.

La concepción solar comprende una dinámica cíclica que a través del movimiento hace posible la salvación, entendida no como redención sino como renacimiento y mantenimiento (Assmann 2005a: 263). El ciclo solar comprende desde las formulaciones presentes en el Libro del *Amduat*, propias del ámbito real, hasta en

el Libro de los Muertos, una fase diurna y otra nocturna con especial preponderancia de esta última en el ámbito funerario. El viaje del sol implica así un movimiento en sus dos barcas en dirección este-oeste durante el día atravesando el cielo y oeste-este durante la noche atravesando el cielo inferior o Inframundo, donde supera los obstáculos y peligros para renacer en el oriente cada mañana, proceso que se presenta muy desarrollado en las tumbas estudiadas.

En este marco, Assmann sostiene que la superación de la muerte es el aspecto pasivo, esto es, intransitivo del viaje nocturno. Aquí, el proceso aparece como proceso vital, que el propio dios solar sufre envejeciendo, muriendo y renaciendo. Para el autor, se muestra así de nuevo la primacía del tiempo sobre el espacio (2005a: 264). Sin embargo, debe tenerse en cuenta que el renacimiento requiere, desde la concepción solar, del desplazamiento de un espacio a otro que hace posible la transición cíclica entre las fases. Por esto, junto a las imágenes del viaje nocturno nos interesa ahora abordar las imágenes de la etapa diurna.

2.6.2. La circulación oeste-este

La decoración de la tumba de Amenemope (TT41) propone también una circulación por los espacios sobre un recorrido oeste-este que complementa el ciclo solar. El nicho de las estatuas, que recibe la luz solar que ingresa siguiendo el diseño axial del monumento, está enmarcado por la adoración de *bau*, dioses, mandriles y el difunto al dios sol que nace en el horizonte. Este proceso continúa en las jambas y el dintel del segundo pasaje donde se observa a Amenemope junto a babuinos y *bau* que adoran a la barca solar localizada sobre la abertura (Fig.199). La presencia de estos grupos como adoradores revela la naturaleza de algunas de las entidades que acompañan el viaje (Schäfer 1935: 17), porque remiten indefectiblemente al momento de la aparición del sol en el amanecer, al inicio de su recorrido por el cielo en la barca y a la recepción de la luz que da el dios.

La localización de los adoradores a ambos lados –este u oeste- implica también la conformación de dos horizontes que flanquean a la divinidad y definen su recorrido en los términos planteados por Westendorf (1966: 2-4). Estos motivos, con fuerte contenido iconográfico, se corresponden con los momentos de la mañana y el mediodía de los himnos solares de fases (perteneciente a la Teología Solar Tradicional) en los que se reconoce la acción del sol seguida por la acción de su esfera personal y conforman las imágenes del renacimiento y del recorrido diurno del sol. Nos interesa destacar que la temática está presente ahora en su expresión figurativa¹⁸⁷ y en relación a la acción pasiva del nacimiento del sol evoca el misterio

¹⁸⁷ Hemos analizado en numerosas tumbas el tema del nacimiento del sol desde su madre pero circunscripto a los textos de adoración.

mismo, que hasta el momento tiene sus correlatos iconográficos en las tumbas reales y en el conjuro 15 del Libro de los Muertos.



Fig. 199: Adoración a la barca solar, dintel interior de la sala longitudinal de TT 41 (Assmann 1991: Tf. 62)

El movimiento de circulación continúa hacia la puerta de la tumba. Los puntos focales se invierten y se encuentran en los sectores contiguos a la entrada, que en el lado norte registran la ofrenda del funcionario y en el lado sur la realizada por Amenemope y su esposa (Fig. 200).

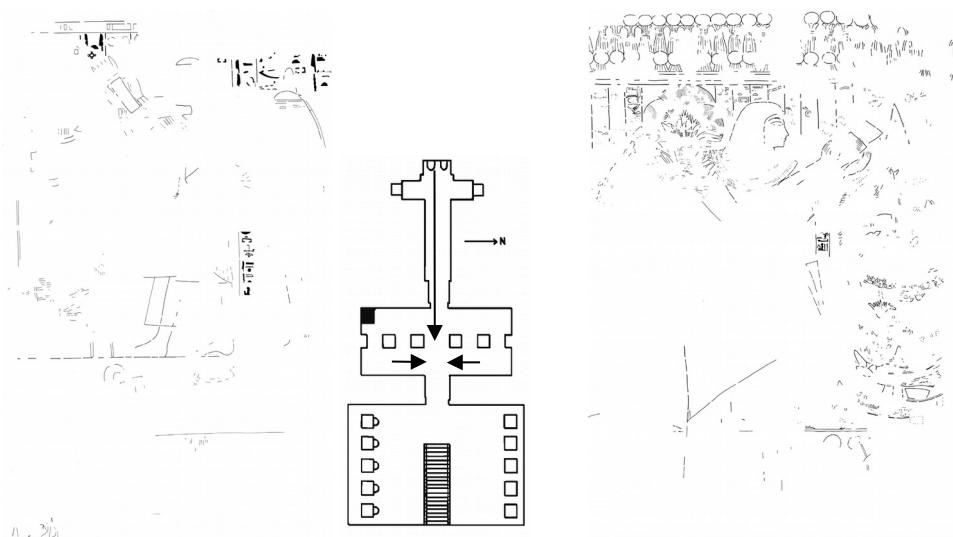


Fig. 200: Adoración al sol, pared este, sala transversal (Assmann 1991: Tfn. 33 y 34)

En analogía con monumentos antes analizados¹⁸⁸, la ausencia de la divinidad remite aquí al dios sol cuya luz ingresa a la tumba por la puerta. El ritual adquiere significación por la posibilidad del difunto de recibir la energía vital de la luz cada mañana y evoca así las imágenes del renacimiento del sol en el horizonte oriental y su recorrido que hacen posible la integración del difunto en la fase diurna del viaje solar.

Junto a las dos direcciones reconocidas como expresión del periplo solar en TT41, el cíclico movimiento este-oeste-este permite conectar las adoraciones del difunto al sol y a Osiris ubicadas a ambos lados del segundo y primer pasajes¹⁸⁹, que evocan las imágenes complementarias del nacimiento del sol, su recorrido en el cielo, el ingreso al Occidente y su estancia, y permiten al difunto salir de la tumba cada día y entrar cada noche.

Este movimiento se multiplica y enfatiza en la decoración de la fachada de la tumba, simétricamente organizada. A ambos lados de la puerta se ubicaron sendas adoraciones al sol, a Ra-Harakhty, a la barca solar (sobre la pilastra) en el sur y a Osiris en el lado norte, y asimismo las estelas que contienen adoraciones a Ra en el lado sur y a Osiris en el norte.

La divinidad solar es asociada a Amón, Khepri o Ra-Harakhty en algunas adoraciones del lado sur y se destacan en particular la acción de dar luz y brillar como elementos que dan vida, atributos que son característicos de la fase de la mañana en la Nueva Teología Solar y que se expresan por ejemplo en las frases: “Las Dos Tierras se vuelven claras con el color de la plata”¹⁹⁰ o “Tú resplandeces en el horizonte oriental, tú has iluminado [las Dos Tierras] [con] tus rayos”¹⁹¹. En la estela cercana a la entrada (lado sur de la fachada) la inscripción reza: “Salud a ti, Harakhty, Amón que se levanta en el cielo, quien su cuerpo ha creado, quien a si mismo se ha formado”¹⁹². Tales expresiones remarcan la acción de creación continua y de si mismo del dios, asociado al epíteto “padre de padres de los dioses”¹⁹³ que muestra al dios como creador de todo, propio también de esta Nueva Teología según hemos registrado ya en las adoraciones en la tumba de Kheruef (TT192), por ejemplo.

¹⁸⁸ Ejemplos encontramos en las paredes orientales de la sala de pilares en TT49, en la sala transversal de TT181 y en la sala hipóstila de TT55.

¹⁸⁹ Incluso cuando no hay continuidad en la dirección de las adoraciones de ambos lados izquierdos o derechos en los dos espacios, se presenta una complementariedad izquierda-derecha en cada uno de los pasajes.

¹⁹⁰ Texto 57, Assmann (1991: 66).

¹⁹¹ Texto 55, Assmann (1991: 63).

¹⁹² Texto 43, Assmann (1991: 53).

¹⁹³ Texto 55, Assmann (1991: 63).

En la adoración sur, junto a la puerta de ingreso, se registra: “Tú brillas, tú te levantas..., los babuinos cantan para ti. Yo he abierto mi boca para alabar tu *ba*”¹⁹⁴. Esto da cuenta de la presencia de una nueva fraseología vinculada también a los eventos de la mañana y del mediodía del viaje solar, pero por sobre todo se relaciona con la concepción del dios como *ba*, rasgo que define la Teología Tebana de Amón-Ra ramésida. Assmann considera que esto muestra el ocultamiento y anonimato del dios, su poder absoluto, cuya manifestación visible es el cosmos entero (1995: 144). Frente a esos componentes, la concepción del viaje solar en su fase diurna según la Teología Solar Tradicional está vigente no sólo en el acompañamiento de la esfera personal del dios, sean los babuinos o los dioses, sino también en la recurrencia del motivo del nacimiento del sol desde el cuerpo de su madre, presente tanto en la iconografía como las inscripciones, y de la bienvenida que Maat da a su hijo en cada amanecer por medio del gesto *nini*¹⁹⁵.

La adoración de la estela norte de la fachada, que sintetiza la fase nocturna del viaje, destaca la presencia de Osiris y del sol en el Inframundo, la recepción de los padres y de la diosa de Occidente, los eventos vinculados al recorrido en la barca nocturna de la que forma parte el difunto junto a Thot y Horus por medio del ritual, y que hacen posible derrotar al enemigo y convertirse en ‘justo’. Parte de la plegaria final hacia los dioses del tribunal dice: “preparen un lugar para mi junto a ustedes, yo soy uno, que fue recto en la tierra”¹⁹⁶, expresión que da cuenta de la relación más directa del difunto con los dioses que fundamentó la vida en el Más Allá.

Las adoraciones del pasaje y la fachada en el lado sur evocan la imagen del nacimiento y recorrido del sol así como las del lado norte la de ingreso, recepción y estancia en el Inframundo, que en conjunto expresan la unión entre Ra y Osiris como garantía de eterno renacimiento cíclico así como la identificación del difunto como parte de la tripulación en la barca solar (Fig. 201).

¹⁹⁴ Texto 57, Assmann (1991: 66).

¹⁹⁵ Texto 31, Assmann (1991: 43).

¹⁹⁶ Texto 50, Assmann (1991: 58).

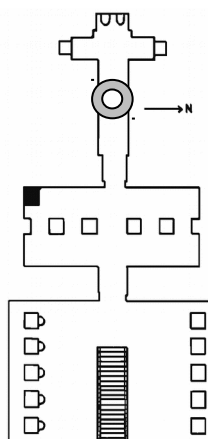


Fig. 201: Adoración a Ra-Harakhty (lado sur de la fachada) y a Osiris (lado norte de la fachada)
(Assmann 1991: Tfn. 25, 24 y 27)

La articulación entre motivos y espacios por medio del movimiento este-oeste-este se consolida en TT41 con un desplazamiento vertical¹⁹⁷ complementario.

Retomando las escenas de la pared sur y oeste de la sala, las imágenes del arribo, recepción e ingreso desde el oriente hacia el occidente se refuerzan por el diseño arquitectónico, ya que en el vértice sudoeste de la estancia se encuentra el acceso que conduce al sepulcro. A través de un corredor descendente y sinuoso se arriba a la cámara funeraria, entendida como la morada del cuerpo y también como el Inframundo. Este recurso ha sido analizado ya en TT55 (Davies, 1941: pl. XXIII), en

¹⁹⁷ Se ha enfatizado como uno de los rasgos innovadores de la tumba la preeminencia del eje vertical entre el mundo de los dioses y el mundo ritual, rasgo que se afianzara en época ramésida (Assmann 2003b: 49; Barthelmess 1992: 3).

donde la localización es coincidente, y en TT49 aunque con una resolución diferente puesto que el ingreso al sepulcro se encuentra también en el lado sur pero en la sala de pilares¹⁹⁸. La vida en el Inframundo, donde Osiris es el modelo de superación de la muerte pero la unión con Ra permite al dios solar la renovación eterna, se da en relación con esta concepción espacial vertical indicada por la decoración de la pared oeste y el ingreso a la cámara funeraria en un movimiento arriba-abajo (Fig. 202).

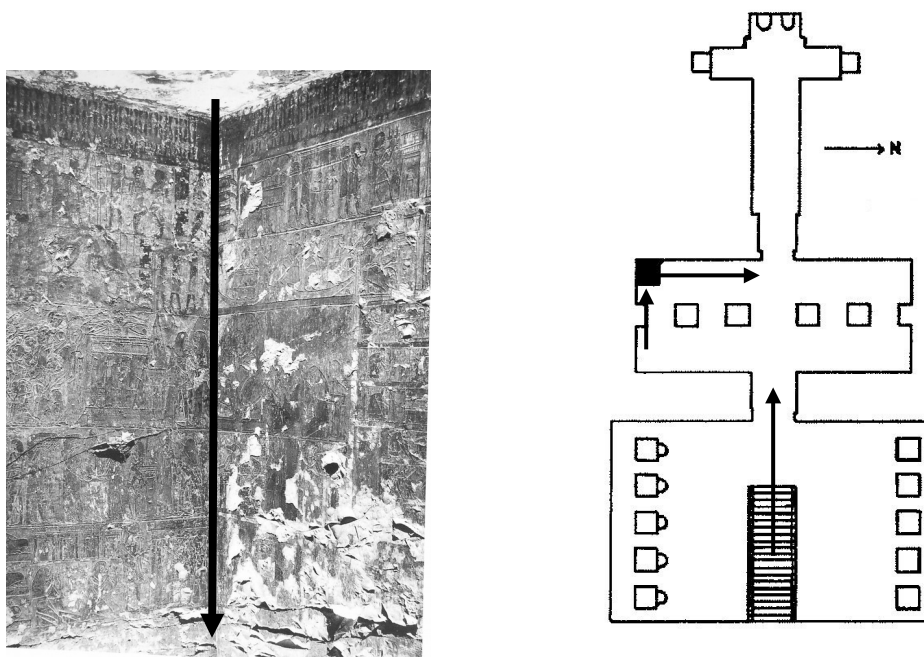


Fig. 202: Continuidad entre las imágenes de las paredes sur y oeste (sector oeste) y esquema de circulación vertical arriba-abajo (Assmann 1991: Tf. L y PM, I: 80).

Estas concepciones espaciales relacionadas con la cosmogonía solar se evidencian en TT41 en la complementariedad de dos imágenes, la primera ubicada en el extremo derecho del registro central en la pared sur, imagen de arribo e ingreso a la tumba, y las imágenes que conforman la pared norte de la sala.

¹⁹⁸ Esta interpretación se desarrolló en un trabajo anterior centrado en TT49 (Catania 2008).



Fig. 203: Imagen de síntesis del viaje solar y esquema del movimiento vertical abajo-arriba, pared norte de la sala transversal (Assmann 1991: Tf. 42)

El concepto de la muerte como detención está asociado con las secuencias de ocultamiento, pasividad del dios solar cuya luz no se manifiesta en la tierra, y el inicio de la noche en correspondencia con el arribo al Occidente, el ingreso a la montaña (o tumba) y la detención de las funciones vitales del difunto. Esta fase es evocada en la escena de llegada del cuerpo momificado a la tumba y el ingreso al Occidente, donde es recibido por la diosa del Occidente en la pared sur, motivo que se repite en el registro medio de la pared norte. Allí el difunto es conducido por Anubis ante la presencia de la diosa de Occidente que emerge de la montaña. La actitud de la diosa es de bienvenida y se expresa como en otras tumbas en el gesto *nini*, que invita al difunto al interior de la montaña¹⁹⁹. Las palabras de Anubis sintetizan el sentido del saludo de bienvenida y los deseos de renovación eterna²⁰⁰, vinculados a la idea de la unión física con el cuerpo de la madre como lo hace el sol en la noche (Westendorf 1991: 358). Una vez más esta acción implica la incorporación del difunto al mundo de los dioses y el retorno al ámbito maternal simbolizado en la montaña. Allí será posible su regeneración contrarrestando la inactividad de las funciones vitales del difunto que la muerte produjo (Fig. 203).

En el registro superior la imagen que resumen la concepción del viaje o ciclo solar²⁰¹ presenta al disco solar sostenido por el pilar *djed* que le otorga estabilidad, el

¹⁹⁹ Corresponde al Tipo F en la clasificación de Refai (1996: 8, Tf. 12).

²⁰⁰ Assmann (1991: 112).

²⁰¹ Hornung (1992) analiza la representación iconográfica que expresa el viaje completo del sol y establece un tipo básico, cuyo origen es la viñeta del incorrectamente conjuro 15 del Libro de los Muertos,

ankh que le da vida y los brazos que lo “empujan” o mueven hacia el cielo estrellado (Hornung 1992: 318). Por un lado interpretamos esta imagen como el abandono del espacio occidental expresado en la montaña para iniciar la fase diurna con el renacimiento desde el cuerpo de la diosa Nut, como expresión paradigmática de la madre. La presencia de Isis y Neftis a cada lado remiten no sólo a la protección sino también al rol de soportes que forman el *akhet*²⁰² y también como “elevadoras activas” (Hornung 1992: 319), a la manera de brazos que impulsan el nacimiento del sol en el cielo, evento que remite a las acciones finales de la hora doce en el *Amduat*²⁰³.

La imagen plantea asimismo la superación de los peligros y la vivificación del dios sol que le permiten culminar la fase nocturna y comenzar el camino diurno en eterno movimiento (Fig. 203). La imagen complementaria de la recepción posee un movimiento cíclico este-oeste-este en el que la diosa de Occidente y Nut son intermediarias de ambas transiciones y del paso triunfal del sol por las fases y espacios que comprenden el mundo inferior, asociado con la montaña. Desde éste el dios sol debe “ascender” para ingresar al mundo celestial y superior asociado con el cielo, movimiento de abajo hacia arriba que se entiende como complemento del reconocido en el análisis de las escenas registradas en el ángulo que forman las paredes sur y oeste en la sala transversal de TT41.

La acción de adoración que completa la imagen plantea la participación y la alegría de todos los seres por el renacimiento del astro²⁰⁴: los babuinos de la mañana, los *bau*, los dioses y el propio funcionario que logra su identificación con el dios. Assmann sostiene que el dios solar es honrado preferentemente por medio de la recitación que asciende hacia él (2005a: 262) y esto se ejemplifica en los himnos o adoraciones que permiten la participación del difunto en el séquito del dios y así la superación de la muerte y el estancamiento. En este modelo el difunto se integra en estrecha dependencia del concepto de conectividad, que en la dimensión temporal crea continuidad y en la social solidaridad (Assmann 2005a: 263). La presencia de esta singular imagen parietal en la que el momento del nacimiento del sol por medio de la elevación desde el Occidente es explícita, confirma la preponderancia progresiva de las ideas solares en los espacios internos de la tumba asociados a la fase diurna y no sólo en la zona exterior del patio luego de la reforma de Amarna.

En correspondencia con esta imagen cíclica del viaje como un movimiento entre espacios y tiempos debemos considerar especialmente los motivos iconográficos innovadores en el programa decorativo de las tumbas de fines de la dinastía XVIII.

con componentes que consideramos son semejantes a los presentes en TT41.

²⁰² Los pilonos del templo de Edfu son denominados Isis y Neftis.

²⁰³ Ver estructura del Libro del *Amduat*, Segunda Parte, Capítulo 1.

²⁰⁴ La imagen se corresponde con versiones de adoraciones o himnos solares de la fase diurna.



Fig. 204: Imágenes del viaje solar en la sala transversal de TT6 (Wild 1979: pls. 11 y 13)

En la pared norte de la sala transversal de la tumba de Neferhotep y Nebnefer (TT6), este último y su esposa adoran al signo del horizonte sobre el cual emergen dos pechos con brazos que elevan el disco solar hacia el signo del cielo y al horizonte compuesto por dos leones sobre el cual el disco solar se eleva hacia el cielo (Wild 1979: pl. 11 y 13). Ambos motivos evidencian el camino del sol entre dos horizontes en correspondencia con el esquema A-B-A propuesto por Westendorf (1966: 2-4), que por un lado comprende las fases diurna y nocturna, y por otro la síntesis del proceso de elevación del disco solar por acción de los brazos hacia el cielo. Esto ocurre en correlación con la imagen completa del viaje en los términos analizados por Hornung (1992b: 318), donde nuevamente queda plasmado el movimiento vertical abajo-arriba y la acción de la constelación divina en el momento de la transición. De manera significativa, este eje vertical completo se corresponde con la sectorización del mundo del Más Allá, inferior en la cámara funeraria²⁰⁵ y del mundo diurno y superior a partir del motivo de elevación del sol que evoca la imagen del renacimiento del sol en el piramidió, localizado en la superestructura del monumento funerario.

En el proceso de configuración de las imágenes del viaje solar en este grupo de tumbas se registra nuevamente la presencia de todas las imágenes, con particular énfasis en las tumbas de Amenemope (TT41) y de Roy (TT255), y en menor número en los demás monumentos del período (Cuadro 10).

²⁰⁵ Temática analizada en el apartado 2.6.1. de este capítulo.

En relación con la fase de la noche, el conjunto de imágenes no sigue un patrón de localización semejante ya que pueden presentarse tanto en el patio como en la cámara funeraria. Destacamos entonces la recurrencia de las imágenes de transición al oeste, arribo, recepción e ingreso al Occidente en TT41, así como la variedad de motivos que las forman, siempre ubicadas en el lado sur de la tumba, sea en el patio, las paredes de la sala transversal o la pilastra. Las similitudes en las secuencias de motivos en los casos del arribo e ingreso en TT41 y TT255 dan cuenta del realismo de los movimientos rituales y la necesaria presencia de la constelación social y divina para el acompañamiento y la integración del difunto y el sol.

Esta diversidad contrasta con la homogeneidad del registro en todas y cada una de las tumbas de la imagen de estancia en el Más Allá, localizada con mayor frecuencia en las salas transversal y longitudinal, con sus pilares asociados y en particular en la cámara funeraria, lo que muestra la importancia de la temática y la materialización de los eventos que allí se desarrollan.

El movimiento del difunto y del sol por los espacios físicos y míticos correspondientes a la fase nocturna, acorde a TT41 como tumba modelo, se expresa en primer término en un recorrido horizontal este-oeste desde el ingreso a la tumba hacia el nicho de las estatuas que sigue el eje central del monumento. Este movimiento reitera la tendencia analizada en TT49. La transición del este al oeste, la llegada a la necrópolis, la recepción de los dioses y el ingreso a la tumba se plasmaron con continuidad en el sector sur, articulados de manera integrada con la arquitectura para configurar el umbral de paso hacia el occidente en la pared oeste. Allí se desarrolla junto al espacio de la sala longitudinal, la temática de la estancia en el Más Allá, entendida como el lugar de aprovisionamiento eterno, de bienestar placentero, de integración al mundo divino como un justificado y de superación de los obstáculos y de las puertas. Este movimiento sigue la tendencia ya planteada en el reinado anterior -del camino de la luz solar y su correspondencia con la idea de la tumba como un templo donde las estatuas se integran al circuito de adoración junto a los dioses.

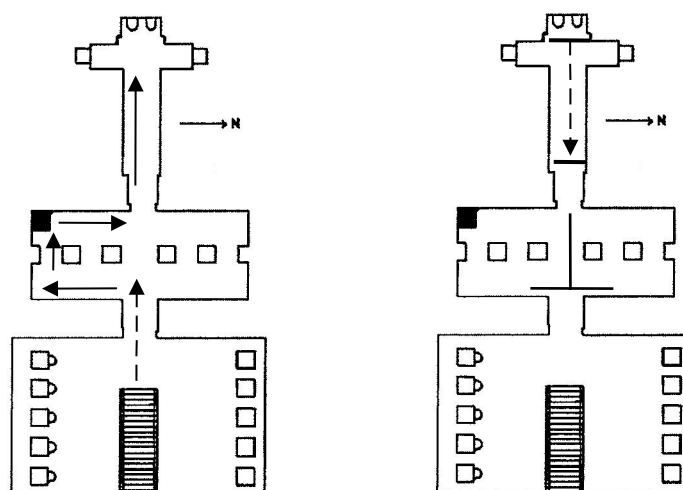


Fig. 205: Síntesis de movimientos ideales horizontal este-oeste y oeste-este en TT41

De igual manera se registra el movimiento horizontal inverso de este a oeste, que integra las dos imágenes de la fase diurna por medio del nacimiento, la adoración del sol y su recorrido diurno. Esto tiene estrecha conexión con la posibilidad del difunto de identificarse como parte de la tripulación y recibir la luz del sol tanto en el extremo más interno de la tumba (en la estela de TT255 y el nicho de las estatuas en TT41) como al salir de ella cada día. Es interesante destacar la recurrencia del componente iconográfico y la identificación del dios sol con el disco solar en la construcción de la imagen de la fase diurna en esta etapa.

La concepción cíclica del viaje se mantiene principalmente asociada a los espacios de los pasajes y en el caso particular de TT41 al de la fachada que, desarrolla a través de numerosas adoraciones al sol y a Osiris de manera complementaria, la fase diurna en el sector sur y la nocturna en el norte. La configuración de las imágenes de ambas fases, sobre todo a partir de las inscripciones, muestra una combinación de la concepción fundada en la Teología Solar Tradicional al mantener las fases del viaje, la constelación y la acción de colaboración hacia el sol; de la Nueva Teología Solar, al enfatizar la creación y el poder la luz de la divinidad, y de la Teología Tebana de Amón-Ra ramésida al asociar el dios con el *ba* como una de sus tres partes constitutivas, rasgo característico que definirá en palabras de Assmann la etapa ramésida, pero que aquí se presenta aún de manera aislada.

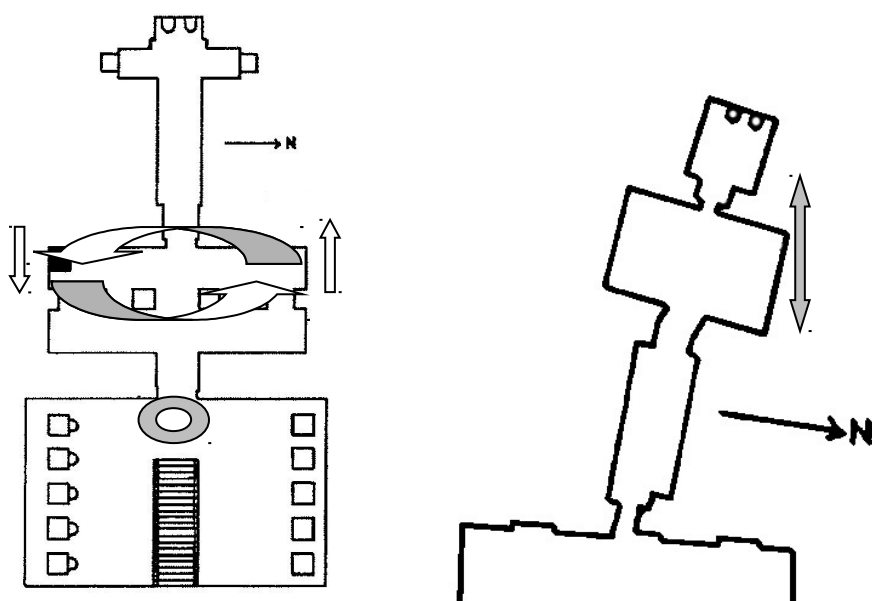


Fig. 206: Síntesis de movimientos ideales cíclico y vertical en TT41 y TT6

Junto al movimiento horizontal y cíclico, podemos identificar también una acentuada presencia del movimiento vertical, reconocido de manera incipiente con anterioridad, que incluye ambas direcciones: arriba-abajo y abajo-arriba.

En TT41 este movimiento se registra en los ángulos que forman las paredes sur y norte con la oeste en la sala transversal y muestra el proceso de ingreso y descenso del difunto y del sol hacia la cámara funeraria que simboliza el Inframundo (lado sur) y el proceso de ascenso del sol hacia el cielo para iniciar el viaje diurno (lado norte). En el caso de TT6 la identificación de la cámara funeraria como el espacio del Más Allá y la presencia reiterada de motivos de elevación y nacimiento del sol en la sala y en particular en el piramidión acentúan el eje vertical del viaje solar. En este sentido, debemos destacar que el motivo de elevación del sol, que se presenta como nuevo en este periodo, puede tener su correlato o su origen²⁰⁶ en el conjuro 15 del Libro de los Muertos, relativo a las adoraciones al sol y a Osiris, y en particular con la última hora del viaje solar nocturno del Libro del *Amduat* que simboliza el triunfo y la superación de la muerte.

Este proceso de cambios paulatinos en el ámbito religioso funerario se enmarca y debe ser comprendido en el contexto socio-político del reinado de Tutankhamón, por las medidas de restauración tanto administrativas como religiosas que implicaron el restablecimiento del funcionamiento de los templos y con ello de los funcionarios que habían sido relegados durante la reforma. El importante número de tumbas cuyos

²⁰⁶ Según Hornung (1992b)

propietarios cumplieron funciones asociadas a estas instituciones, especialmente el templo de Amón de Karnak pero también de otros dioses o templos funerarios de faraones, como por ejemplo Parennefer-Wennefer (TT-162-), Sebekmes (TT275), Neferhotep (TT49), Hatiay (TT324), Neferhotep (TT50), Ramose (TT166) junto a la presencia de funcionarios relacionados con la administración del estado como en los casos de Amenmose (TT254), Amenemope (TT41) o Pennesuttaui (TT166) hacia el final de la dinastía XVIII es expresión de la búsqueda por parte de la monarquía del apoyo de los sectores militares para sostener el poder y también de los grupos vinculados al mantenimiento de los templos, especialmente en Tebas, como centro del poder religioso.

Estas relaciones entre la elite tebaná y la monarquía se expresan también cuando analizamos el proceso de reintegración del viaje solar en correspondencia con el retorno a los cultos tradicionales y en particular a las concepciones del mundo del Más Allá. La reducida presencia de las imágenes del viaje solar y todas ellas pertenecientes a la fase nocturna en un movimiento horizontal este-oeste por los espacios de los monumentos, muestra la primacía del mundo osiriano como modelo de vida luego de la muerte en las tumbas tebanas durante el reinado de Tutankhamón. Está asociado a la justificación del difunto en virtud de un correcto comportamiento funcional en colaboración con el monarca. La total ausencia de la divinidad solar en el registro epigráfico tebaná, a excepción de TT-162-, destaca las dificultades de la reinserción de las concepciones solares estrechamente asociadas a la reforma para que sean compatibles con el culto amoniano y esto sólo se logra a partir de la conexión de la justicia osiriana con la cósmica solar y el carácter constelativo de las relaciones divinas y sociales que permiten la superación de la muerte.

La articulación y reformulación de las creencias tradicionales con la nueva realidad postamarniana se constata también en las propias tumbas reales, en las cuales el misterio de la renovación solar tal como se formuló en el Libro del *Amduat* se limita a las primeras horas en los casos de Tutakhamón y Ay. La inclusión por el contrario, de motivos propios de las tumbas de nobles como ya se ha señalado y el desarrollo a partir de este momento de una literatura funeraria real nueva como el Libro de Las Puertas, el Libro de la Tierra y el Libro de las Cavernas²⁰⁷ están también documentados. Hemos planteado ya que este desarrollo da cuenta de la necesidad de la realeza de configurar una serie de conocimientos secretos y propios respecto de los medios que garantizaban su eternidad y su participación en la renovación cósmica. Esto a su vez le permite diferenciarse de la elite que se posiciona de manera importante como garante del mantenimiento del nuevo orden.

²⁰⁷ Ver Segunda parte, Capítulo 1.

Esta situación se evidencia claramente con los cambios documentados en las tumbas datadas bajo el reinado de Ay, en tanto la presencia iconográfica y textual del sol como Ra-Harakhty, Atum, Khepri, Amón-Ra junto a los dioses funerarios tradicionales como Hathor, la diosa de Occidente, Horus, Isis, Neftis y Anubis muestra un primer estadio de integración de las concepciones solares y el desarrollo más amplio y completo de los momentos y eventos del viaje solar. Este comprende la fase nocturna con todas sus imágenes (en particular en TT49) en un movimiento horizontal este-oeste pero también la fase diurna en un movimiento horizontal oeste-este que integra arquitectura e imágenes como un todo. En paralelo se registra el movimiento cíclico de ambas fases sobre todo a partir de la configuración de las imágenes en las inscripciones de adoración que en el caso de los eventos del sol durante el día retoman las acciones del dios de los textos místéricos y la acción de la constelación de dioses para hacer posible el nacimiento del sol en la mañana como en la última hora del *Amduat*.

La incorporación de un movimiento vertical de dirección arriba-abajo asociado al descenso del sol, la presencia de la fase diurna en los espacios interiores de las tumbas, ausente incluso en la etapa preamarniana, la significación de la tumba como un templo del culto también del difunto y la personalización expresada en las plegarias finales por el difunto destacan su relación directa con los dioses sin la intermediación del monarca para garantizar el disfrute de la vida eterna. Esta concepción se evidencia en la fidelidad de Neferhotep (TT49) hacia Amón-Ra que lo hace partícipe en la celebración de la Hermosa Fiesta del Valle. El cambio en las relaciones indicaría el inicio de la apropiación por parte de la elite de algunas concepciones relativas al viaje diurno del sol, al documentarse su recurrencia en las tumbas, que constituyen la garantía positiva del proceso de renovación que sucede en las horas de la noche.

Hemos analizado como estas tendencias se acentúan durante el reinado de Horemheb y que se manifiestan de forma clara en TT41, con el afianzamiento de ambas fases del viaje solar en el movimiento horizontal en continuidad con el de la luz solar. Como en los templos, se mantiene la concepción cíclica del viaje con un fuerte acento en el desarrollo de los eventos del viaje, sobre todo los diurnos, en las adoraciones donde registramos una combinación de ideas que provienen de la Teología Solar Tradicional, la Nueva Teología Solar y algunos rasgos de la divinidad de las tradiciones puramente tebanas y que ejemplifican el proceso de síntesis de las creencias.

Por último, de acuerdo con esta evolución y el incremento de registros de la fase diurna del sol, la importancia adquirida por el movimiento vertical arriba-abajo-arriba en las imágenes del viaje solar, en estrecha armonía con la arquitectura del monumento, se materializa iconográficamente en la recepción, la elevación y el nacimiento del sol.

Los últimos constituyen una novedad en el período lo que, desde nuestra perspectiva, muestra el interés de la elite por representar de manera explícita (y no sólo por medio de los textos) la realización efectiva cada día del nacimiento del sol. Esto remite al desarrollo del misterio de la regeneración y nacimiento del sol. Su fundamento está presente en los textos místicos y en la última hora del *Amduat* donde Khepri es elevado por Shu hacia el cuerpo de Nut para aparecer en gloria en el horizonte oriental del cielo, conocimientos que estaban hasta entonces reservados al ámbito real. El abandono del Libro del *Amduat* en la decoración de la tumba real de Horemheb y la sectorización de ámbitos superiores e inferiores en las tumbas privadas donde, a partir del modelo de la tumba real, la cámara funeraria se convierte poco a poco en el espacio del Más Allá y la pirámide exterior en el espacio celeste permiten confirmar la búsqueda por parte de la realeza de formas y saberes propios y exclusivos, y por parte de la elite de la incorporación directa del misterio del viaje solar como mecanismo para alcanzar la eternidad.

3.1. Las tumbas postamarnianas de los nobles de Saqqara y Awlad Azzas

Diferente y distante del espacio tebano, después del reinado de Akhenatón, la construcción de monumentos funerarios de importantes funcionarios del período se registra en otros espacios. En relación con esta temática van Dijk (1988) se cuestiona el porqué de la elección del cementerio en Saqqara por parte de altos funcionarios de los reinados postamarnianos para la construcción de sus monumentos mortuorios, lejos de la morada eterna de su rey en Tebas. Para el autor el cambio más relevante se produce a partir de la reforma de Akhenatón, que generó reacciones que transformaron la actitud de los egipcios hacia el rey en razón de su desprestigio y pérdida gradual de credibilidad, problema que se trasladó al ámbito funerario.

Así explica que el rechazo a la importancia del rey viviente en un momento histórico implicaría la disociación de la necrópolis real y la de la elite. A ello debe sumarse la relevancia adquirida por la relación hombre-dios, por el dios Osiris cuya mitología adquiere fuertes elementos solares y la creciente importancia de Ptah-Sokar-Osiris, cuyo culto estaba desarrollado desde Amenhotep III en Tebas y también en Menfis. Un último elemento aportado por van Dijk es su caracterización de los monumentos funerarios privados de Saqqara, como tumbas-templo que configuraron verdaderos templos mortuorios privados en los que el culto del difunto era integrado al de Osiris. Tal vez inspiradas en el templo funerario que Amenhotep III le concedió a Amehotep hijo de Hapu como extraordinario privilegio; un hecho que confirmaría el distanciamiento e independencia de los lugares de enterramiento del soberano y de sus funcionarios, y un intento además de asimilación de las prerrogativas del faraón por parte de la elite.

Sin embargo, con el transcurso del tiempo y gracias a los descubrimientos realizados en la última década esa opinión se ha morigerado a partir del reconocimiento de la importancia que tuvo Menfis en el Reino Nuevo como ciudad ceremonial y de la propia elección de parte de los funcionarios del estado de una morada eterna próxima al lugar donde habían desempeñado sus funciones al servicio

del estado (Raven 2009: 153-164). Asimismo se ha establecido que esta situación se verificó con anterioridad al episodio amarniano e inclusive bajo el reinado de Akhenatón algunos miembros de la elite optaron por erigir sus tumbas en la vecindad de Menfis, sin que ello representara un menosprecio del soberano a cuyo servicio estaban y de quien dependían las donaciones funerarias.

Tres de las tumbas que hemos seleccionado se localizan en el área norte de la necrópolis de Saqqara. A ellas agregamos el monumento descubierto en la proximidad de Akhmin, centro vinculado a la familia real por lo menos desde el reinado de Amenhotep II hasta el de Ay. El hecho de corresponder todas al reinado de Tutankhamón y su inmediato sucesor y estar situadas en necrópolis de zonas distintas y alejadas entre sí contribuye a nuestra comprensión de la presencia y el desarrollo de la concepción del viaje solar a lo largo del país.

Hemos señalado ya que la singularidad de estas estructuras arquitectónicas está dada por su construcción con muros libres, que las diferencia de los hipogeos tebanos excavados en la montaña²⁰⁸. En este sentido, como propio del fin de la dinastía XVIII, es probable que en su diseño hubieran tomado como modelo el templo de millones de años de Amenhotep hijo de Hapu, erigido en Tebas occidental, cuyo caso es el único conocido en su tipo. Las otras tumbas privadas del área menfita son rupestres y en algún caso contemporánea de las aquí consideradas²⁰⁹.

Bajo estas premisas abordamos ahora las temáticas y el contenido del programa decorativo en cada una de las cuatro tumbas elegidas en nuestro estudio.

3.1.1. La tumba de Horemheb (TS25)

La tumba de Horemheb está situada en la necrópolis de los nobles próxima a la calzada de Unas y fue diseñada como una construcción libre y de gran tamaño. Su propietario llevaba entre sus títulos más importantes el de general de las Tropas del Rey y príncipe hereditario, y luego de la muerte de Ay accedió al trono de Egipto.

Como la mayoría de los monumentos funerarios privados de ese sector de la necrópolis fue desmantelada y sus relieves reutilizados en la construcción de un monasterio cercano, circunstancia que facilitó su dispersión e hizo posible que en la actualidad formen parte de las colecciones de diferentes museos de Europa y Estados Unidos de Norteamérica (PM III², 655-662), lo que hace su identificación compleja. La misma dificultad se verifica en relación a otros monumentos de su tipo.

²⁰⁸ En Saqqara se construyeron también hipogeos, en la zona del Bubasti, de los que la escasa información publicada no permite su consideración en esta discusión.

²⁰⁹ La de Maia, nodriza de Tutankhamón, de cuyo monumento funerario no nos ocupamos por no haberse publicado la documentación que su abordaje requeriría. Sobre el tema y de reciente publicación Zivie 2007, de carácter muy general y sin información topográfica y de localización de las escenas que la decoran.

La construcción pertenece al reinado de Tutankhamón, pero es probable que la decoración se terminara bajo su sucesor Ay, e inclusive sufrió modificaciones y adiciones²¹⁰ cuando el propio Horemheb llegó al trono como último rey de la dinastía.

El monumento es de grandes dimensiones y su orientación real y simbólica es este-oeste. El ingreso se realiza desde la puerta de entrada atravesando los dos grandes pilonos (sin decoración) para acceder de allí a un primer patio, al aire libre y con columnas en su contorno que conforman un pórtico. Sobre las columnas se localizaron paneles, de los que algunos casos sólo se conservan fragmentos, orientados hacia el eje longitudinal donde se observa al propietario de rodillas que adora y ofrenda a diferentes divinidades (Fig. 207): Osiris junto a Isis y Neftis, Ptah junto a Sekhmet, Atum y Nefertem, Ra-Harakhty-Atum junto a Maat (Martin 1989, I: pls. 36-40). El motivo identificado es la adoración a dioses funerarios.

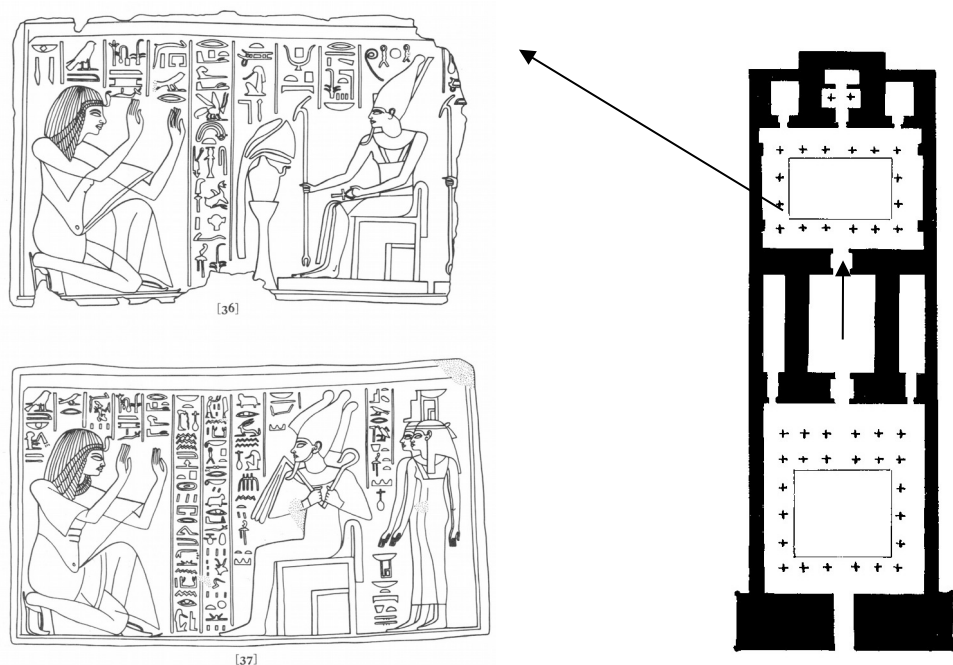


Fig. 207: Paneles de columnas, primer patio de TS25 (Martin 1989, I: pl. 38)

En la pared sur del primer patio se desarrolló por un lado la visita de embajadores extranjeros a Egipto, provenientes de Libia, Asia occidental, Nubia y la

²¹⁰ Los urei en la frente de la mayoría de sus figuras.

zona del Egeo en ocasión de la asunción al trono de Ay u otro evento de relevancia, y también la ceremonia de recompensa de Horemheb (Martin 1993: 48-49). La pared norte muestra la celebración del banquete y escenas militares que remarcan la posición alcanzada por el propietario de la tumba durante el reinado de Tutankhamón (Martin 1993: 53-54).

En el lado occidental del primer patio, a cada lado de la abertura central que conduce al segundo pasaje se ubicaron dos estelas erigidas frente a la pared y realizadas en relieve sobre piedra caliza. La estela sur (Fig. 208) tiene el borde superior redondeado y dos campos decorados. Por un lado la escena en el campo superior, enmarcada por el disco solar alado sobre el jeroglífico del cielo, muestra la figura de Horemheb, con los brazos levantados en dirección al sur delante de Ra-Harakhty, Thot y Maat. El funcionario está vestido con la vestimenta típica de la época, con muchos pliegues, lleva sandalias y los collares de oro. El vientre abultado, los ojos almendrados y las líneas redondeadas de resolución de la figura muestran la continuidad del estilo de Amarna. Los dioses se diferencian en principio porque están de pie sobre el pedestal, llevan en su mano izquierda un cetro y en la derecha el signo de la vida. Las líneas de sus figuras son rectilíneas, en correspondencia con el estilo tradicional, acentuado en la diosa que lleva un típico vestido funda adherido al cuerpo y una peluca tripartita.

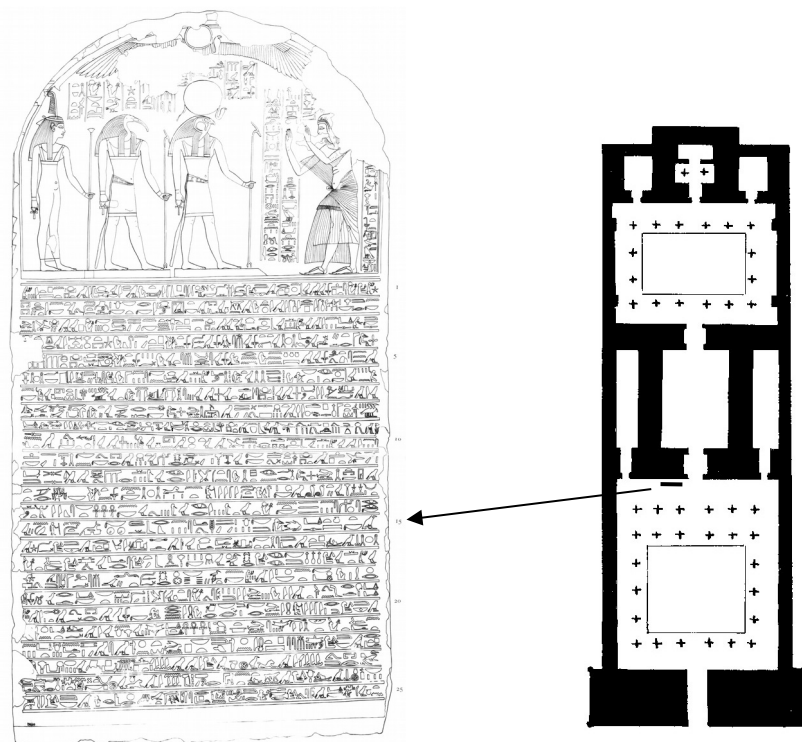


Fig. 208: Estela BM551 (Martin 1989, I: pl. 22)

Delante y detrás del Horemheb se encuentra un texto deteriorado de cuatro o cinco columnas en la forma de plegaria que reza:

“Yo vengo a ustedes, señores de eternidad, las Dos Tierras han sido provistas [con] templos para que puedan existir sus rituales que son perdurables como el día y la noche, [como] el cielo y las montañas y puedan hacerme perdurable sobre la tierra mientras justifican contra sus enemigos cada día, para el *ka* del] príncipe heredero, portador del abanico de la derecha del rey, general Horemheb, justificado” (Martin 1989, I: 30).

Por encima de los dioses una breve identificación con sus nombres y epítetos expresa:

“Ra-Harakhty, dios único, rey de los dioses cuando se levanta en vida, él muestra su belleza [... Thot], quien preside sobre Hes[ert ...], el dios [grande], señor [del cielo, la tierra, y] el inframundo. Maat, hija de Ra, señora del cielo, señora de Occidente” (Martin 1989, I: 30).

Por otra parte, el segundo componente de la estela sur es la extensa inscripción de 25 líneas horizontales del campo inferior que reza:

“Adoración a Ra, quien se satisface cuando él se levanta, por el Príncipe heredero, Horemheb. El dice: ¡Salud a ti, que eres beneficioso y efectivo, Atum Harakhty. Cuando tú apareces en el horizonte del cielo, adoraciones a ti están en la boca de todos, porque tú eres bello y joven como el disco en el abrazo de su madre Hathor. Apareces en todo lugar, tu corazón está alegre por siempre! Los dos cónclaves vienen a tí saludando, ellos adoran en su amanecer. Cuán bello es tu amanecer en el horizonte del cielo, tú esparces las Dos Tierras (con) turquesa. Es Ra-Harakhty, joven divino, heredero de eternidad, quien se creó a si mismo y se dio nacimiento a si mismo, rey del cielo y la tierra, gobernante del Inframundo, señor de la necrópolis, el reino de los muertos, (quien viene) del agua y se saca a sí mismo del Nun, quien se eleva a si mismo mientras reverencias su nacimiento, rey poderoso, que aparece (en) el horizonte. La Enéada está en júbilo en tu amanecer, cada ojo está en exultación, se regocijan cuando apareces, dios augusto quien está en su capilla, señor de eternidad quien está en el medio de su barca. Los habitantes del horizonte reman para ti, los habitantes de la barca nocturna te saludan, las almas del este te invocan, las almas del occidente te exultan, dios perfecto, brillante de esplendor, que esparces electro sobre las Dos Tierras; joven adornado, señor de amor, grande de extensión, quien no se cansa, rápido en su curso, al cruzar, quien se levanta en el horizonte oriental y disipa la oscuridad de toda la tierra. Cada ojo que muestra temor (?) adora tu amanecer. Ellos miran al dios primordial con júbilo, tus seguidores besan la tierra. El quien se pone en el horizonte occidental extiende la oscuridad sobre toda la tierra. El atardecer llega cuando tú vienes, y la tierra se convierte en oscuridad cuando tú te pones en tu morada. Joven bello, creado por Ptah, distinto en apariencia de los

(otros) dioses, quien viene como el halcón, llevando una faja en la frente, los dos *ureus* asociados a tu cabeza, gobernante de la eternidad, soberano de los dioses de perpetuidad. Tú eres el rey, señor de la corona *atef*; tus ojos, iluminan las tierras. Tú eres Ra, completo de formas. Todos los seres vivos vienen a ti. Tu madre Nut te saluda, y ella coloca el miedo a ti en los corazones de las Dos Tierras y ellos se levantan para duplicar [tus ofrendas], el primordial quien guarda los secretos de la eternidad, primogénito del final de eternidad, quien cruza el cielo en la barca nocturna, grande de apariciones en la barca del día'. El príncipe heredero Horemheb, él dice:

“Yo te adoro, tu belleza está en mis ojos y tus rayos brillan en mi pecho. Yo presento la verdad a su majestad diariamente. Adoración a ti, Thot, señor de Hermópolis, quien trajo a si mismo a la existencia, quien no ha nacido, dios único, señor del Inframundo, quien da instrucciones a los Occidentales que son los seguidores de Ra, quien distingue el lenguaje de cada país extranjero; puedas tu hacer que el escriba real Horemheb permanezca firme al lado del soberano, como estuviste al lado del señor del universo, como lo criaste cuando vino del útero. Adoración a ti, Maat, señora del viento del norte, quien abre las fosas nasales del viviente y da aliento al que está en su barca; puedas tú hacer respirar los vientos traídos por el cielo al príncipe heredero Horemheb, como la señora de Punt que respira el perfume del lago de mirra.

Puedas tú hacer la entrada y vivir en los Campos de Juncos, que yo pueda estar unido allí con los Campos de ofrendas, recibir las ofrendas diariamente de la mesa de ofrendas del los señores de Heliópolis, que mi corazón pueda cruzar en la barca de la necrópolis a las islas puras de los Campos de Juncos. Puedas tu abrir para mi el camino agradable, y puedas tu aclarar mi camino, que tú puedas colocar(me) en el séquito de Sokar en Rosetau', para el *ka* del príncipe heredero, compañero único, general, el reservado con Osiris, Horemheb, justificado, poseedor de reverencia” (Martin 1989, I: 30-31).

Los motivos identificados en la estela sur son el nacimiento en el amanecer, la aparición en el cielo, la creación del sol, recorrido en barca diurna, acción de dar luz y su belleza, la alegría de quienes lo ven, la presencia de la madre, el ocultamiento, el gobierno de Occidente, recorrido en barca nocturna, Campos de Iaru y la adoración la sol naciente y a dioses funerarios.

La estela norte es de diseño y estilo semejante pero de ella sólo se conservan el campo superior y parte de la inscripción del campo inferior (Fig. 209). La escena del campo superior presenta el signo del cielo que se arquea para seguir el borde redondeado de la estela sobre el que se apoya el disco alado franqueado por dos *ureus* y a Horemheb, mirando al norte, con los brazos levantados delante de Atum, Osiris Wennefer y Ptah Sokar. Delante de Horemheb se encuentra la inscripción de adoración en cuatro columnas:

“Adoración a tu ka, Atum-Harakhty, dios grande, señor del palacio. Puedas tú hacer que mi alma esté en paz con lo que tú estás satisfecho, que pueda beber el agua que traes sobre tu mesa de ofrendas, recibir las ofrendas que traes al altar de los señores de Heliópolis y respirar la suave brisa del viento norte, para el ka del Osiris, príncipe heredero, general Horemheb, justificado” (Martin 1989, I: 35).

Por encima de los dioses el texto de identificación de sus nombres y epítetos expresa:

“Atum, el dios grande, quien separó el cielo de la tierra, rey de dioses, señor de permanencia, señor de eternidad. Osiris Wennefer, el primero de occidente, señor de la Tierra Sagrada. Ptah-Sokar, señor de Shetyt, señor del cielo, gobernante de eternidad” (Martin 1989, I: 35).

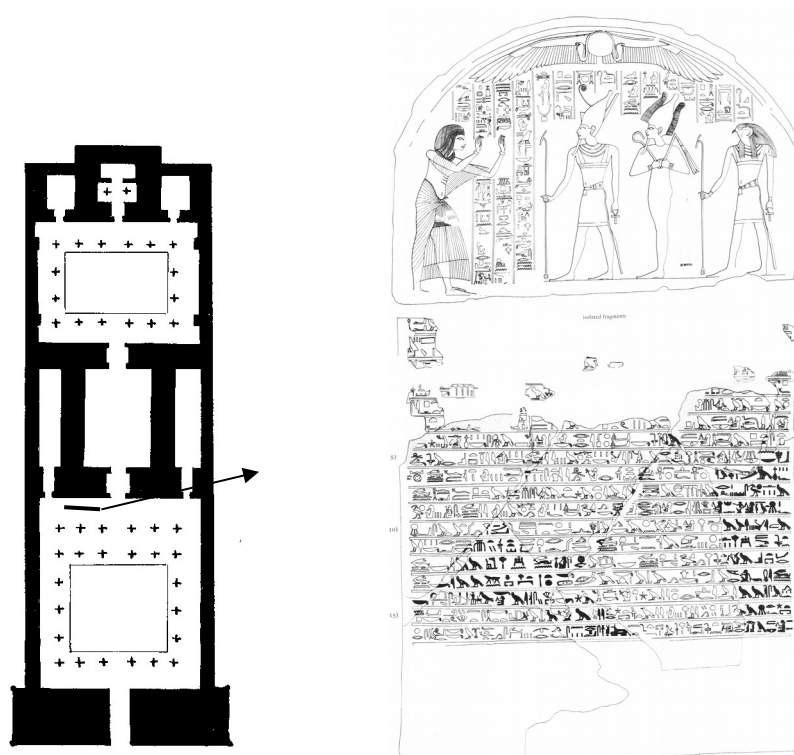


Fig. 209: Estela Norte, primer patio de TS 25 (Martin 1989, I: pl. 25)

Respecto del texto del campo inferior sólo se conservan dieciséis líneas horizontales en las cuales se lee:

“ [...]. [...], las Almas de Occidente [te ex]ultan. Habiendo asumido el gobierno sobre] todos los dioses [tú apareces] como Rey [del Alto Egipto, tu apareces como Rey del Bajo Egipto, tú recibes la alegría en tu capilla, que el enemigo] ha sido arrojado [al fuego...] tu madre te hace nacer en la mañana [...] tu padre [...] cuando tú te pones en vida en [...] los dioses tú estás en paz. El príncipe heredero Horemheb”

“Él dice: Yo he venido a ti] para adorar tu belleza, honrar tu majestad en los dos momentos del día. Puedas tú establecer contigo en el cielo al escriba real Horemheb; puedas tú admitirlo en el lugar de los adoradores que son tus seguidores (en tu séquito); pueda su nombre ser mencionado durante (la recitación de) los himnos por el sacerdote del señor de Abidos; pueda él estar entre el gran séquito que Ra lleva (con él) en el Occidente; pueda él despertar vivo y ocultarse vivo mientras mira tu belleza. Pueda él estar en el cielo y en el Inframundo, (puesto que) su madre lo hace nacer en la mañana mientras él está allí como uno de la Enéada que está en Rosetau, glorificado entre los augustos espíritus bendecidos que están en su séquito. Puedas tú hacer que entre y salga de acuerdo a mi deseo a través de la entrada de mi tumba, y que yo pueda estar en su luz solar diariamente, y pueda caminar hacia el borde del lago cada día sin cesar, entonces mi *ba* descansará sobre las ramas de tus árboles. El que está al frente de los occidentales²¹¹, el señor de la tierra sagrada, te asignaba todas las obligaciones cuando tú estabas en la tierra, consumiendo las ofrendas sobre el altar al frente del rey, porque tú estás allí en el Inframundo, en el altar de Wennefer; (él te asignó) todos los planes cuando estabas en la tierra, cerca del Rey en el lugar sagrado, para que (ahora) tú estés allí en el cielo, [...]. Tú contemplarás a Ra, tu corazón avanzará a cualquier lugar que desees, tu capilla está (en) el santuario de Ra sobre la tierra, tu *ba* se refrescará a sí mismo en tu tumba, tú adorarás a Ra en la mañana y hasta que se oculte, mientras tú estás allí en su séquito. Tú sostendrás la cuerda de proa de la barca nocturna de Ra cuando está en su viaje por el Inframundo; los Occidentales dicen: ¡Bienvenido, bienvenido! Cuando él ingresa en el Inframundo él disipa la oscuridad, los durmientes saltan en sus pies cuando él los alcanza. Para el príncipe heredero, compañero único, maestro de los secretos del palacio, portador del abanico a la derecha del rey, general, el Osiris Horemheb, justificado” (Martin 1989, I: 33).

Los motivos presentes en la estela norte son: el ocultamiento del sol, el recorrido en barca nocturna, la presencia de los padres, el gobierno del Inframundo, la derrota del enemigo, la presencia del sol en el Inframundo, dar luz a los habitantes del Inframundo, júbilo de quienes lo ven, el nacimiento del sol, el recorrido en la barca diurna, la acción de dar luz, alegría de los habitantes terrenales y la adoración a Osiris.

La circulación hacia el siguiente espacio, la sala de estatuas, se hace a través de un segundo pasaje formado por la pared del fondo del patio a cuyos lados también están las aberturas de acceso a sendas capillas secundarias de culto. En la pared sur del segundo pasaje se conservó casi completa la escena de la ceremonia de Apertura de la Boca a la estatua del difunto (Fig. 210). Es una representación sedente y de gran tamaño que mira hacia el interior de la tumba. Un sacerdote, de menores dimensiones, realiza los rituales (Martin 1993: 59-61, Martin 1989, I: pl. 52). El motivo presente en esta escena se vincula con la realización de los rituales sobre la momia.

²¹¹ Es decir Osiris.

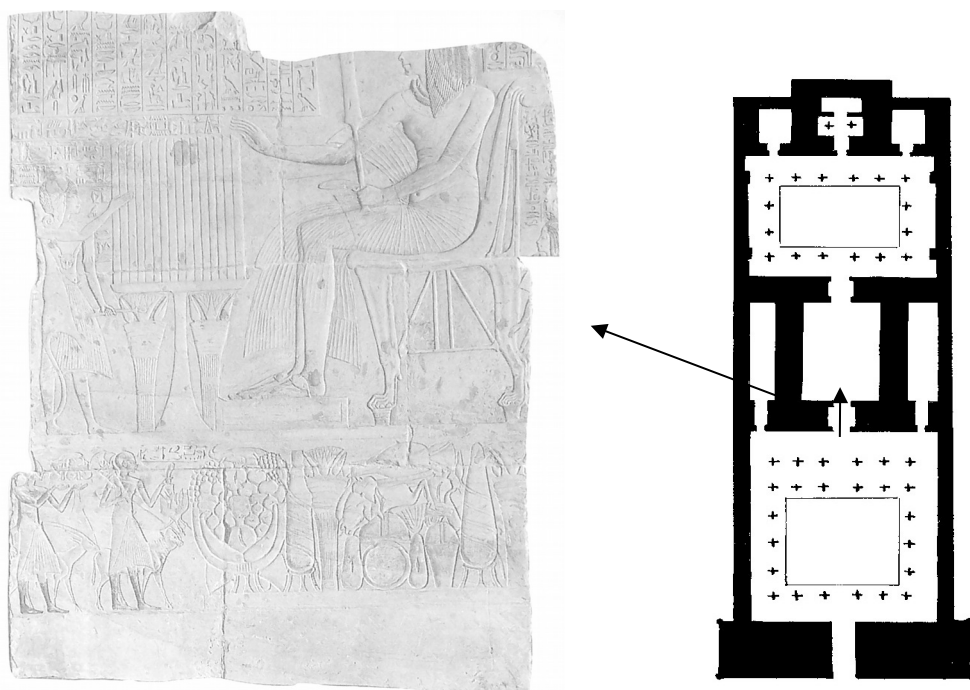


Fig. 210: Pared sur del segundo pasaje de TS25 (Martin 1989, I: pl. 52)

La sala de estatuas posee una abertura en su lado oeste que conduce a un tercer pasaje que permite la conexión con el segundo patio. En el lado sur del pasaje se encuentra una escena de adoración en la que grandes sectores de la decoración están perdidos (Fig. 211). No obstante su identificación es posible y a la izquierda se observan los pies con sandalias que seguramente formaban parte de la figura de Horemheb que se dirige hacia el oeste. Delante de ella se encuentra el dios Osiris, del que sólo se conservan parte del rostro y su tocado casi completo, el pedestal de Maat con los pies y parte del trono sobre el cual estaría sentado el dios.

Por encima de ambas figuras se ubica una larga inscripción, originalmente de veintisiete columnas, de las cuales se conservan fragmentariamente catorce y que por su estructura constituye un himno cuya traducción consignamos a continuación:

[¡Salud a ti, Osiris, señor de eter]nidad, grande poderoso, el primero de occidente, rey perfecto de perdurabilidad, grande de terror en Ha[unebut ..., quien elimina] al enemigo; Tatenen, fundador de las Riveras, Djed augusta, quien gobierna sobre la eternidad, [... Ma]nu, completamente equipado con el cuerpo y la corona *atef*, uno con cabeza de carnero, rodeado con *ureus*, [... cie]lo (su traspaso como el primero de Occidente, quien tomó posesión de las Dos Tierras cuando todavía estaba en el vientre de Nut, quien llegó a ser el gobernante de [las llanuras de la tierra del silencio, con cuerpo] de oro, cabeza de lapislázuli, turquesa sobre sus manos; pilar de Heh, amplio de pecho, [amable de semblante, quien está en la tierra sagrada], heredero de Geb, bondadoso sobre su trono en su separación de Naref, señor de memoria pura [en el palacio, grande de apariciones en la capilla del ave Fénix, *ba* de eternidad, *akh* de perdurabilidad, quien

administra justicia en el Inframundo, bella Orión que cruza el cielo, [...] del Occidente quien es llevado en el vientre embarazado [de Nut] en el día y nace de la profunda oscuridad por la noche.

[... el distrito de] Peker cuando uno es introducido en [el día] en que es llamado [...] el enemigo, yo mataré al asno y cazaré su banda (?) [...] Horus ha ahuyentado sus enemigos, la tripulación del nomo Tinita [...] el enemigo, un cuchillo duro está en mi puño. El que está sobre [su] lado (?) [...] el re]belde. Yo soy experimentado (en) mi tarea de cortar su cuerpo enfrente de tu augusto dios. Su carne tallada es cargada en su lugar de matanza, Sekhmet [... ...] abierto está el camino que existe en su corazón. Wepset lo ha atrapado, Horus está en su trono lleno de alegría, e Isis está satisfecha [...]" (Martin 1989, I: 63).

En esta escena reconocemos los siguientes motivos relativos al viaje solar: el recorrido en la barca nocturna, la presencia de los padres, el gobierno en el Inframundo, la derrota del enemigo, la presencia de Osiris en el Inframundo, la adoración a Osiris y el nacimiento del sol.

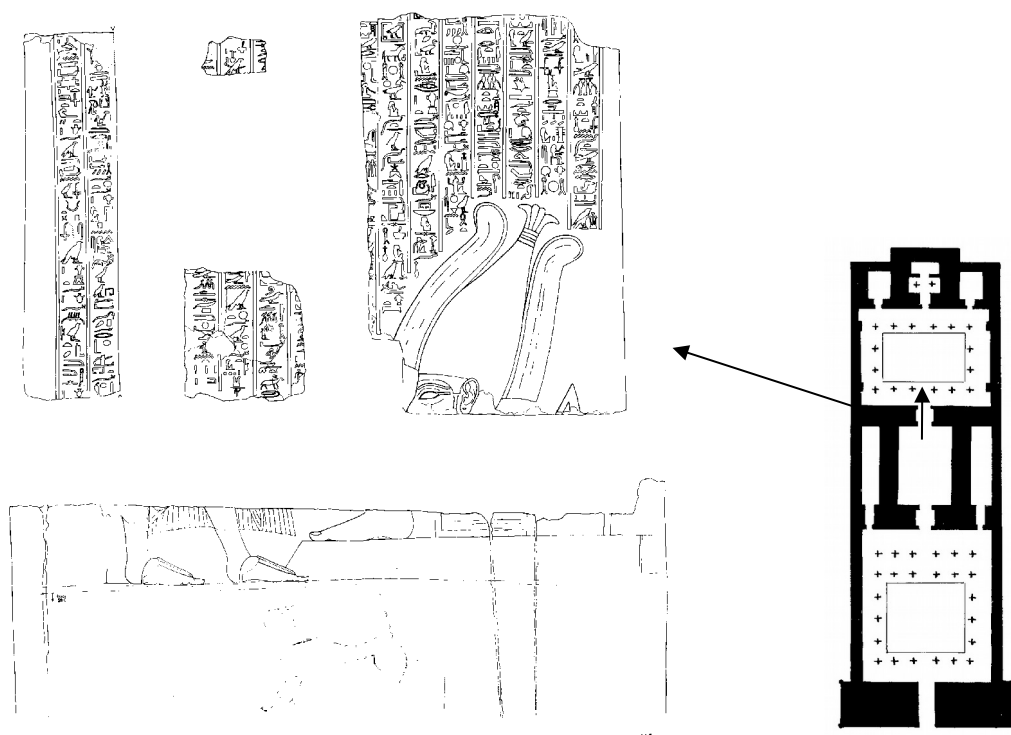


Fig. 211: Fragmentos de adoración, lado sur del tercer pasaje de TS 25 (Martin 1989, I: pl. 67)

En el segundo patio encontramos tres pilastras integradas a la estructura de las paredes norte y sur. La superficie de las pilastras es angosta y de forma rectangular, y la organización de las escenas es semejante en todas ellas. En las pilastras sudeste (Fig. 212a) y noreste (Fig. 213) la figura de Horemheb se dirige al occidente, mientras que en la pilastra sudoeste (Fig. 212b) lo hace hacia el oriente.

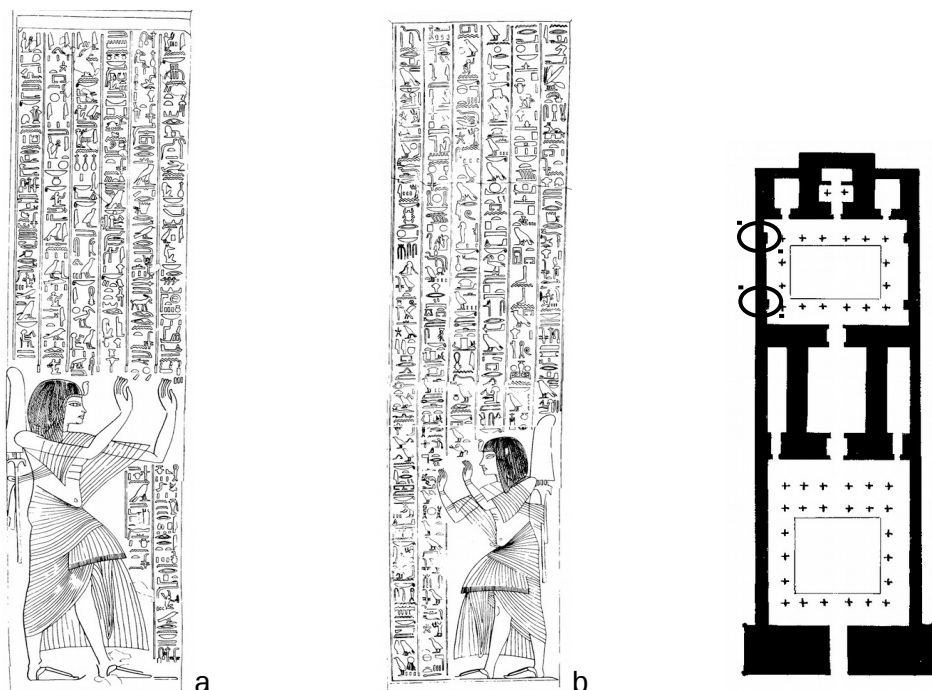


Fig. 212: Pilastras sudeste y sudoeste del segundo patio de TS25 (Martin 1989, I: pl. 110)

La representación de Horemheb está ubicada en la parte inferior de la escena, con los brazos elevados, vestimenta plisada y sandalias, y en las pilastras del lado sur lleva en su espalda la insignia de la pluma. El tratamiento de la figura del funcionario, con las líneas curvas del vientre, los ojos y la peluca rizada mantiene el estilo amarniano, que es predominante en los relieves que decoran el monumento.

El segundo componente que presentan las adoraciones de las pilastras es una larga inscripción dispuesta en columnas que ocupa el espacio restante de la superficie. La de la pilastra sudeste, está formado por seis columnas y se organiza en base a una fórmula de adoración con la identificación del funcionario y un himno-plegaria dirigido a Osiris:

“Adoración a ti, el primero del Occidente, Osiris, gobernante de la eternidad, Wennefer, señor de la tierra sagrada; a Anubis, señor de Rosetau, (y) a la Enéada, señora de la necrópolis. Puedan ellos dar pan y cerveza, bueyes y aves, agua fresca, vino y leche al príncipe heredero, general del señor de las Dos Tierras, escriba real, escriba de los reclutas, portador del abanico a la derecha del Rey, lengua que pacifica la tierra entera, grande en sus cargos, alto en rango, los dos ojos del rey en las Dos Riveras, el favorito de Horus en su palacio, el que llena el corazón del rey con todos sus monumentos, supervisor de los trabajos en la colina de arenisca, enviado del rey, jefe de las Dos Tierras, Horemheb, justificado.”

“El dice: ¡Salud a ti, el primero del Occidente, Osiris, quien reside en el nomo Tinita. Yo vengo a ti, (con) mis brazos (elevados) en adoración de la belleza de su majestad. Que tú puedas colocarme entre (los que están en) tu séquito, como los espíritus, jefes del Inframundo, quien vive de la Verdad diariamente. Yo soy uno de

ellos. Mi abominación es maligna. Yo he actuado de forma correcta sobre la tierra, sin descuido', para el *ka* del príncipe heredero, escriba real justo, su amado, enviado del Rey en la tierra entera, general Horemheb, justificado" (Martin 1989, I: 86).

Los motivos identificados se refieren al gobierno en el Inframundo, el dar luz a los habitantes del Inframundo, el juicio ante el tribunal divino y la adoración a Osiris.

La pilastra sudoeste contiene un texto dirigido a Ra que dice:

"Palabras dichas por el príncipe heredero Horemheb, justificado, cuando adora a Ra en su amanecer. El dice: Alabanza a ti que vienes a la existencia cada día, quien se da nacimiento a sí mismo cada mañana, quien viene del útero de su madre sin cesar. Los dos cónclaves vienen a ti haciendo reverencia, ellos te dan su adoración cuando surges, cuando iluminas la tierra con los rayos de tu cuerpo. Tú eres divino como el poderoso que está en el cielo, dios potente, rey de durabilidad, señor del amanecer, gobernante del esplendor, quien está sobre su trono en la barca nocturna, grande de apariciones en la barca del día, joven divino, heredero de la eternidad, quien nació de si mismo y se dio nacimiento a si mismo. La gran Enéada te alaba, la Enéada menor se alegra, ellos te alaban en tus bellas formas, en tus apariciones en la barca del día, como los babuinos lo hacen para ti. Cuando tú te levantas su corazón está alegre con tu aparición en el horizonte del cielo."

"Puedas tú permitir que (yo) sea glorificado en el cielo y poderoso en la tierra, que yo pueda salir de tu séquito cada día, que mi corazón pueda estar satisfecho con todas las ofrendas, que yo pueda recibir atados de hierbas en la casa del Benben, sobre el altar de los señores de Heliópolis por el príncipe heredero, conde, portador del sello de Rey del Bajo Egipto, compañero único, maestro de los secretos del palacio, jefe de la tierra entera, portador del abanico a la derecha del rey, general del señor de las Dos Tierras, escriba real, justo, su amado Horemheb, justificado" (Martin 1989, I: 92-93).

En esta pilastra dirigida a Ra reconocemos los motivos del nacimiento en el amanecer, la aparición en el cielo, la creación y gobierno del sol, el recorrido en la barca diurna, la acción de luz, la alegría de hombres, dioses y babuinos que lo ven, la presencia de la madre y la adoración al sol.

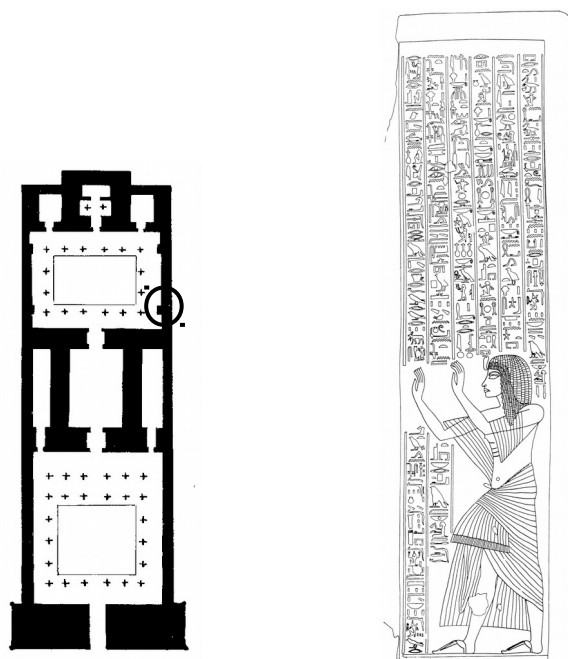


Fig. 213: Pilastra noreste, segundo patio de TS25 (Martin 1989, I: pl. 126)

Por último, la inscripción de la pilastra noreste se dirige también a Osiris en estos términos:

“Adoración a Osiris, que besa el suelo de Wennefer, por el príncipe heredero, conde, lengua que pacifica la tierra entera, el más grande de los grandes, noble de los cortesanos, el primero de los cortesanos del rey, supervisor de las (Dos) Orillas, supervisor de las oficinas del palacio, supervisor de los millones en el cielo y todo los países, general del rey, portador del abanico a la derecha del rey, el escriba real justo, su amado, los dos ojos del rey cuando dirige las Dos Riveras, enviado del rey en todo lugar, príncipe heredero, Horemheb, justificado. “El dice: ¡Salud a ti, el primero del Occidente, Osiris, gobernante de la eternidad! Yo he venido a ti para adorar tu belleza; que yo pueda adorar tu majestad de día y de noche, que yo pueda alegrarme delante de tu bello rostro. Tú eres el único señor, quien atraviesa la eternidad. Puedas tú permitirme descansar en mi lugar de eternidad, unido con la caverna de eternidad; que yo pueda estar entre los augustos bendecidos que están en tu séquito; que yo no sea rechazado en las puertas del Inframundo; que tu *ba* pueda salir junto con sus *bau* y que él sea presentado con las ofrendas acordes a sus costumbres, para el *ka* del príncipe heredero, compañero único, general del señor de las Dos Tierras, Horemheb, justificado” (Martin 1989, I: 102-103).

Identificamos en esta pilastra los motivos del gobierno en el Inframundo, la presencia de Osiris en el Inframundo, dar luz a los habitantes del Inframundo, el júbilo de quienes lo ven, el difunto ante las puertas del Inframundo y la adoración a Osiris.

En el mismo espacio del segundo patio, en el lado sur, se desarrolla una secuencia de escenas vinculadas con el desempeño exitoso de Horemheb: en la

pared este encontramos relieves que muestran escenas militares que se conectan con la obtención de prisioneros a largo de la pared sur para culminar en la victoria de Horemheb quien exhibe sus collares de recompensa otorgados por el rey Tutankhamón. La pared oeste muestra el papel de intermediario del propietario de la tumba antes los embajadores (Martin 1993: 67-83).

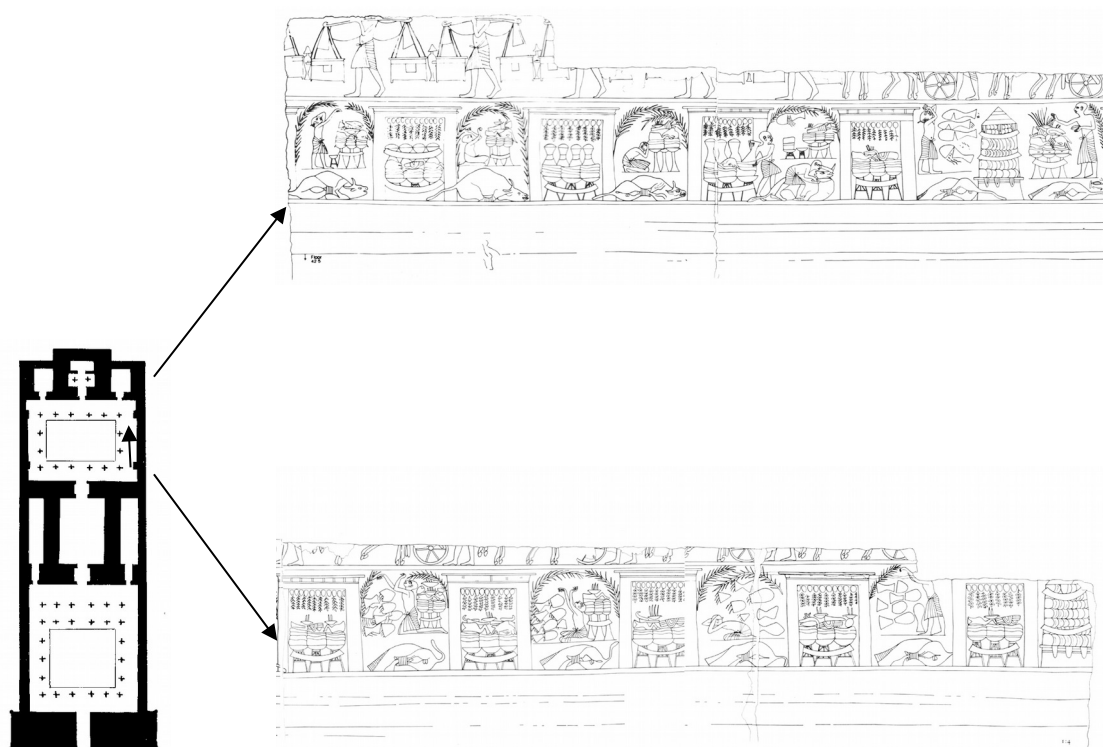


Fig. 214: Pared norte del segundo patio de TS25 (Martin 1989, I: pl. 123)

En la pared norte, se observa, de forma fragmentaria, en el registro superior (Fig. 214) la conducción del ajuar funerario y una serie de carruajes que acompañan el cortejo (Martin 1989, I: pl. 123). Por debajo encontramos las tareas de aprovisionamiento de ofrendas y los sacrificios de animales en tiendas o kioscos así como los servidores que expresan su dolor.

En la pared este (Fig. 215) continúa la disposición de las ofrendas (Martin 1989, I: pl. 124) junto a otro bloque²¹² que muestra en varios registros el cortejo de funcionarios; la escena de lamentación delante la momia sostenida por Anubis (o un sacerdote que lleva la máscara ritual del dios), la esposa de Horemheb y de un grupo de plañideras y otros servidores (Martin 1993: 83-84, Martin 1989, I: pls. 124-125).

²¹² Si es correcta la ubicación allí del bloque 87.

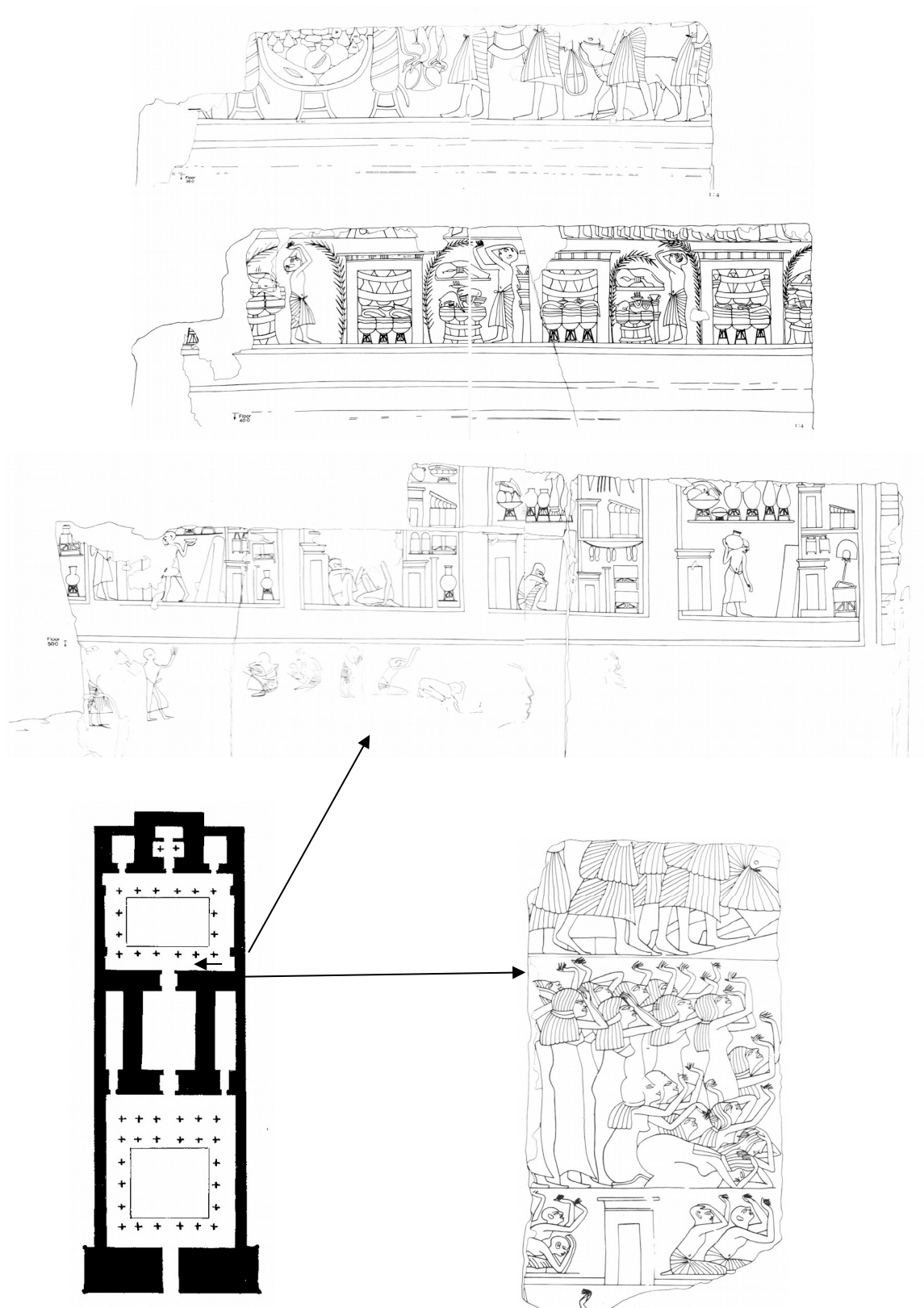


Fig. 215: Pared este, lado norte, del segundo patio de TS25 (Martin 1989, I: pls. 124-125)

Identificamos así los motivos del traslado del ajuar funerario, el cortejo, la presencia del sarcófago y la realización de rituales sobre la momia.

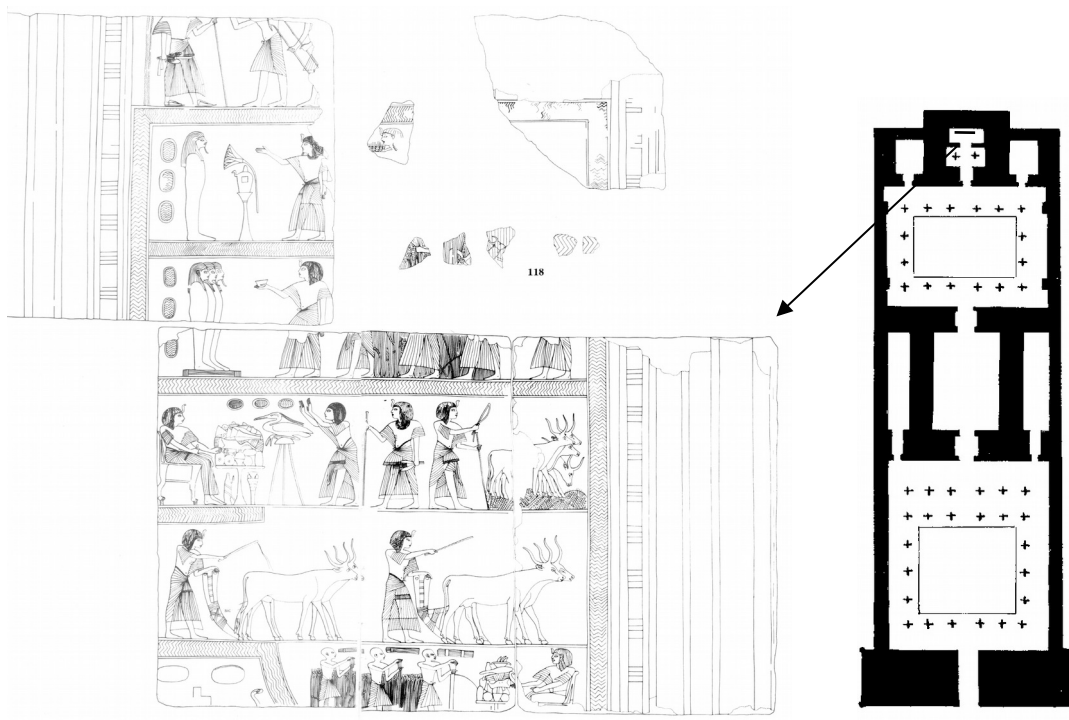


Fig. 216: Pared oeste de la capilla central D (Martin 1989, I: pl. 137)

En el extremo occidental de la tumba, los espacios contiguos al segundo patio son tres capillas de culto más pequeñas que las anteriormente descritas y ubicadas una en el centro y las otras dos a los costados. En el interior de la capilla central D, en la pared oeste (Fig. 216), se observa parte de la representación de los diferentes ámbitos que conforman los Campos de Iaru y las actividades agrícolas, así como la recepción de ofrendas (Martin 1989, I: pl. 137), lo que permite identificar allí el motivo de los Campos de Iaru.

3.1.2. La tumba Maya (TS27)

Ubicada inmediatamente al lado de la de Horemheb, la tumba de Maya conserva la estructura tripartita en su interior así como los pilonos y patios con columnas que la convierten en un nuevo ejemplo de las denominadas tumbas-templo de Saqqara. El título principal de su propietario, supervisor del tesoro del señor de las Dos Tierras (Martin 1988: 69), revela su importancia jerárquica.

De diseño muy similar al monumento funerario de Horemheb, el ingreso a la tumba se realiza desde la abertura de ingreso formada por los dos pilonos, que en este caso están decorados. En el lado norte (Fig. 217) de la entrada se ha representado un relieve que muestra las figuras de Maya y su esposa Meryt orientadas hacia el interior de la tumba, en adoración al dios Osiris entronizado en su kiosco (Martin 1993: 171-172, fig. 109). Delante de la divinidad están los Cuatro hijos de

Horus sobre la flor de loto. Un texto de seis columnas acompaña la escena y el motivo que se registra es el difunto ante Osiris en su kiosco.



En el lado sur se puede observar a Maya, de gran tamaño, mirando en dirección al interior y lleva en su cuello numerosos collares de oro. Detrás de él está su hermano representado con talla significativamente menor. Delante del propietario se encuentran su esposa y su cuñada. Un extenso texto se dirige al difunto y a quienes visiten la tumba. Meryt dice a su esposo:

¡Bienvenido, tú que estás adornado con los favores de Ptah, el que está en su muro sur! Tú lo mereces ¡oh adoren quienes vienen a adorar, para que tú sigas guiando el festival del Señor de los Dioses! Dicho por su amada esposa, la señora de la casa, Meryt, justificada" (Martin 1993: 172).

La presencia de la esposa en esta escena puede ser identificada a priori con el motivo de la presencia de la madre.

Luego de atravesar el pasaje en dirección oeste se accede al primer patio al aire libre que posee en el sector oeste un pórtico de seis columnas. Los espacios contiguos constituyen la sala de estatuas en el centro y dos capillas a cada uno de los lados. En la entrada de la capilla sur se encontró una estela carente de decoración y en la capilla sur debió ubicarse otra estela que fue removida en la antigüedad (Martin 1993: 162).

Los lados del tercer pasaje también estaban decorados. En la pared sur se puede observar a Maya en dirección al occidente con su bastón de mando y en la norte a Maya y su esposa que reciben ofrendas y libaciones en compañía de su cuñada (Martin 1993: 164).

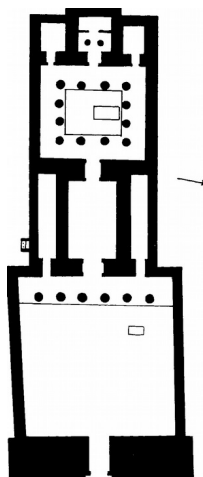
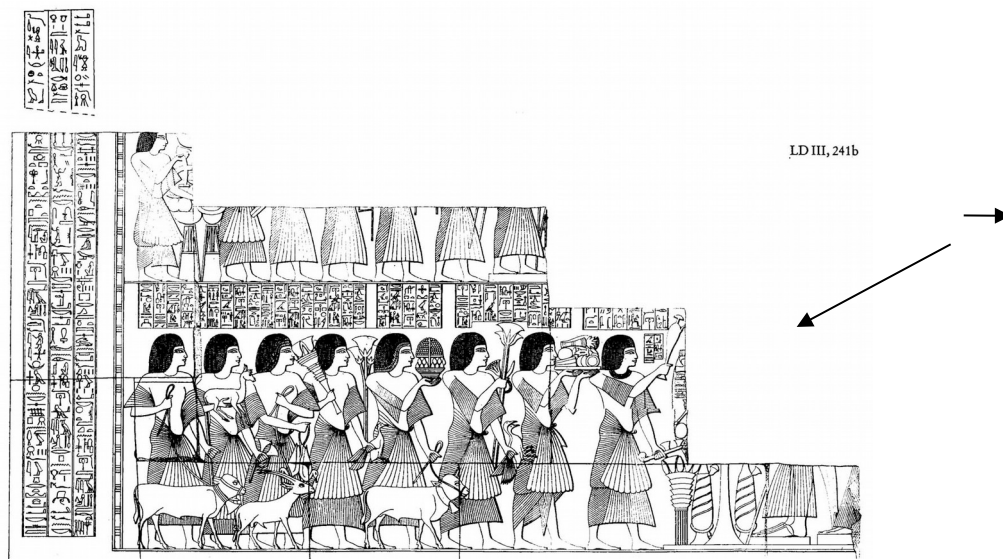


Fig. 218: Pared este, lado sur, del segundo patio (Graefe 1975: fig. 4)

Desde el pasaje se ingresa al segundo patio. La pared este, lado sur (Fig. 218), se organiza en dos sectores. En el sur, el registro superior muestra una estatua sobre un pedestal y portadores de ofrendas y en el inferior la pareja sentada que recibe ofrendas. En el sector norte, contiguo a la entrada fragmentos de un himno a la luna (Graefe 1975: fig. 4).

En la pared este, lado norte (Fig. 219) se observa a la pareja sentada ante la mesa de ofrendas, junto a portadores y en el sector contiguo a la entrada un himno sol (Graefe 1975: fig. 5). Reconocemos allí el motivo de adoración al sol.

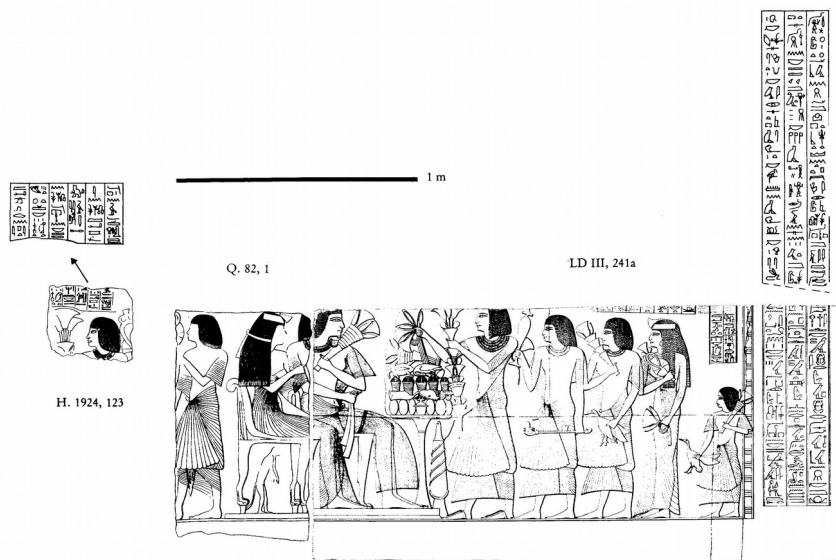
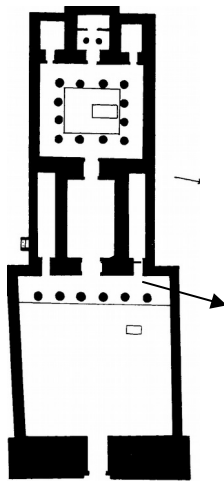


Fig. 219: Pared este, lado norte del segundo patio (Graefe 1975: fig. 5)

La pared sur está organizada en tres registros (Fig. 220). El superior, muy deteriorado, muestra parte de la procesión funeraria y los animales que tiran el trineo que lleva el sarcófago. En el registro medio se observan la conducción de ofrendas y un grupo de plañideras. Por último, en el registro inferior se registra el catafalco con los vasos canopes sobre el trineo tirado por un grupo de hombres, algunos oficiantes que arrastran tres estatuas de Maya (una en la naos) y diferentes servidores que llevan parte del mobiliario (Graefe 1975: figs. 6a, 6b).

Los motivos presentes son el traslado del catafalco y de las estatuas, el cortejo fúnebre y el traslado de ajuar funerario.

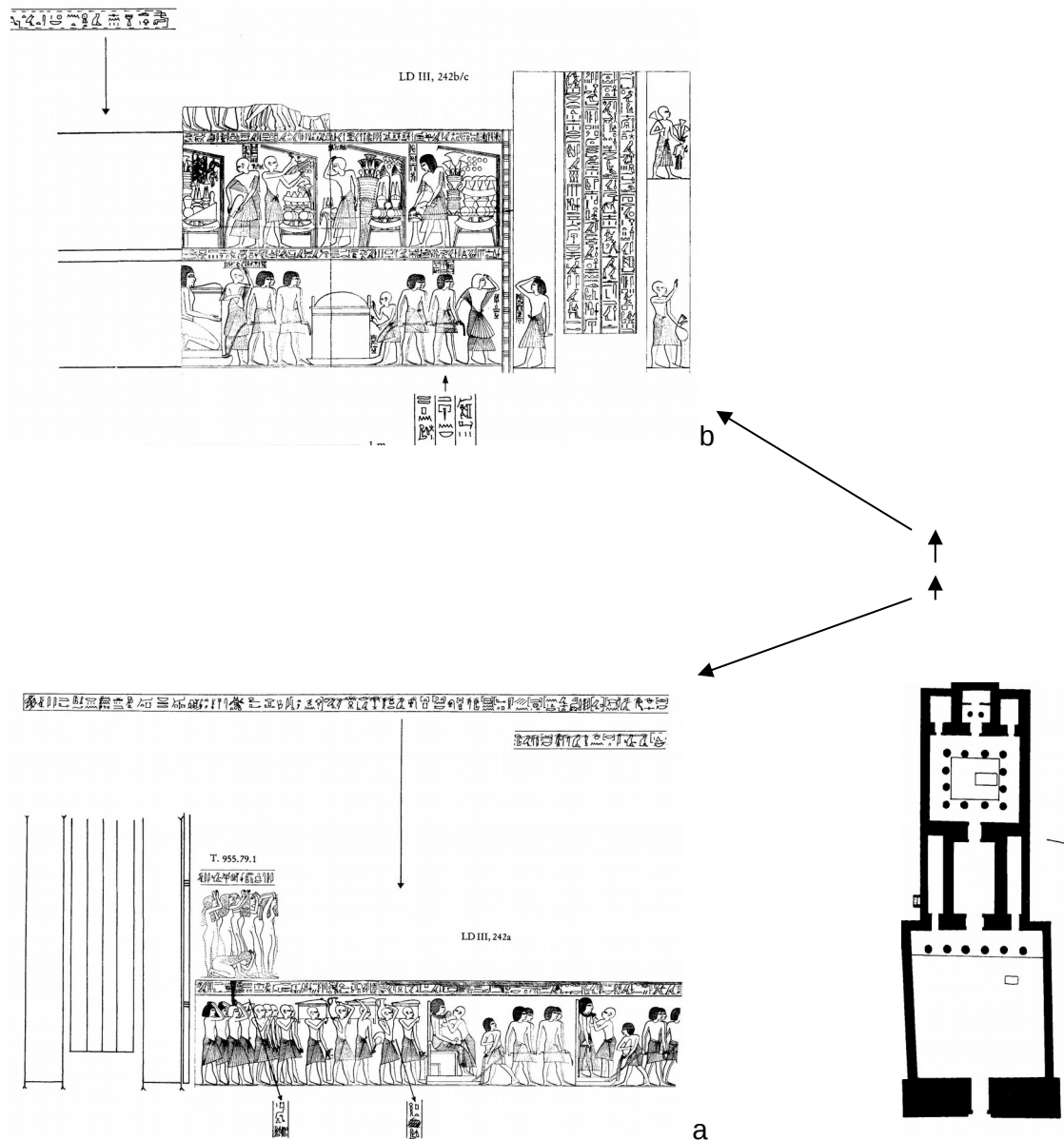


Fig. 220: Pared sur del segundo patio (Graefe 1975: figs. 6a, 6b)

Por último consideramos una serie de fragmentos colapsados de los muros que permite reconstruir parte de una escena en dos registros (Fig. 221) pero no su localización. No obstante puede proponerse algún lugar próximo a la capilla de culto, si no su propio interior, comparando la ubicación que este tipo de escenas tiene en otros monumentos contemporáneos, como TT49. El registro medio muestra a la derecha la adoración a Hathor en su forma de vaca quien está dentro de la capilla y a la izquierda la pareja recibe ofrendas del hermano y de los asistentes. En el registro inferior se desarrollan escenas de control y registro de animales (Graefe 1975: fig. 7). En esta escena reconocemos como motivo singular el de la presencia de la diosa Hathor.

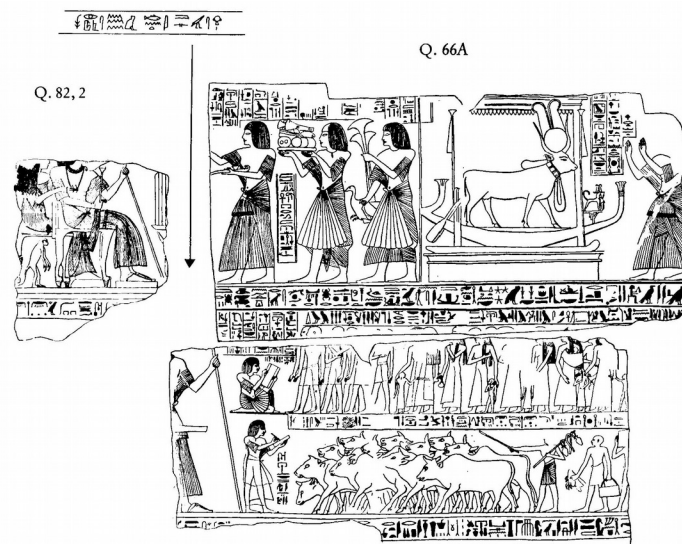


Fig. 221: Adoración a Hathor (Graefe 1975: fig. 7)

3.1.3. La tumba de Ameneminet

El propietario de este monumento tenía los títulos de supervisor de los artesanos y jefe de los orfebres (Ockinga 2004: 15). Localizada también en la necrópolis de los nobles de Saqqara, la tumba de Ameneminet sólo conserva parte de su estructura arquitectónica por lo que nuestro análisis de la decoración está limitado al segundo patio y a las tres capillas de culto.

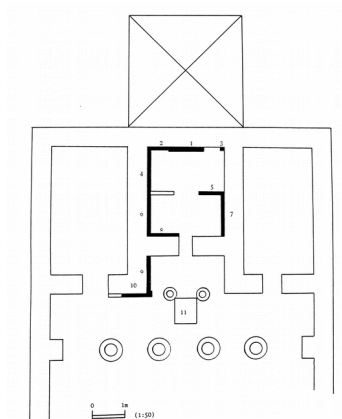


Fig. 222: Planta segundo patio y capillas de culto en la tumba de Ameneminet (Graefe 1988: 53)

En el segundo patio, las columnas poseen paneles (Fig. 223). En la columna izquierda, lado norte, el difunto arrodillado adora y ofrenda a Osiris entronizado junto a Isis y Neftis (Ockinga 2004: pls. 30b, 331b, 74b). En la columna derecha, lado norte, el difunto adora a Sokar-Osiris junto a Isis y Neftis (Ockinga 2004: pls. 23c, 30c, 75a). En la columna izquierda, lado sur, el difunto adora y ofrenda a Osiris junto a Isis y Neftis

(Ockinga 2004: pls. 30d, 31c, 75b). En conjunto el motivo presente es la adoración a los dioses funerarios.

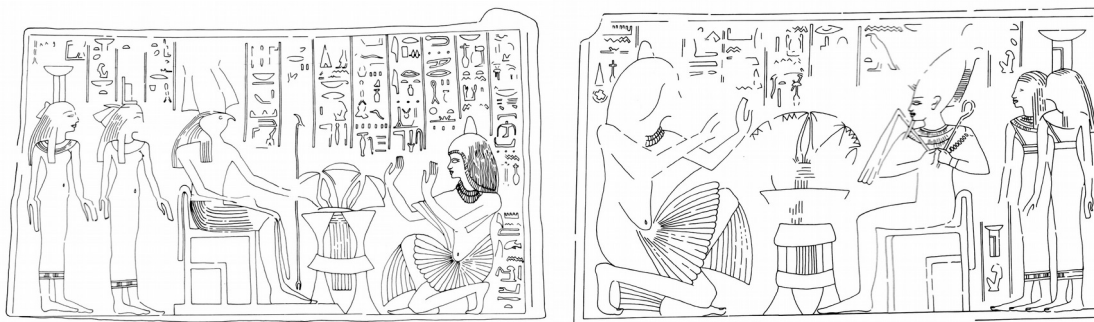


Fig. 223: Paneles de las columnas (Ockinga 2004: pls. 74b y 75b)

En el sector sur de la pared oeste del patio se observan numerosos portadores de ofrendas, hombres y mujeres, y sacrificios de animales (Ockinga 2004: pls 25, 26 a-c, 71). En la pared norte, hacia el oeste se ubicó un grupo de cinco mujeres en procesión y por encima y delante de ellas un extenso texto que contiene un himno, un texto de transfiguración y también datos biográficos (Ockinga 2004: pl. 27 y 72).

En la pared norte, luego de la pilastra, en un bloque cortado y separado de su localización original se distinguen los pies y la vestimenta de un hombre y parte de una inscripción que remite al conjuro 125 del Libro de los Muertos (Ockinga 2004: pls. 20 y 67), por lo que podemos identificar a priori el motivo del juicio ante el tribunal divino.

En la antecámara de la capilla, en el lado sur de la pared oeste se encuentra una representación del propietario y su esposa arrodillados ante la diosa árbol (Fig. 224). Se observa además un estanque en el que los dos *baw* beben agua y a la pareja que recibe agua y alimentos (Ockinga 2004: pls. 13, 14b, 61). En el lado norte de la pared oeste, en el registro superior se conserva parte de los espacios que comprenden los Campos de Iaru y en el inferior un sacerdote y textos (Ockinga 2004: pl. 15b, 62b). Los motivos identificados son la presencia de la diosa árbol y los Campos de Iaru.

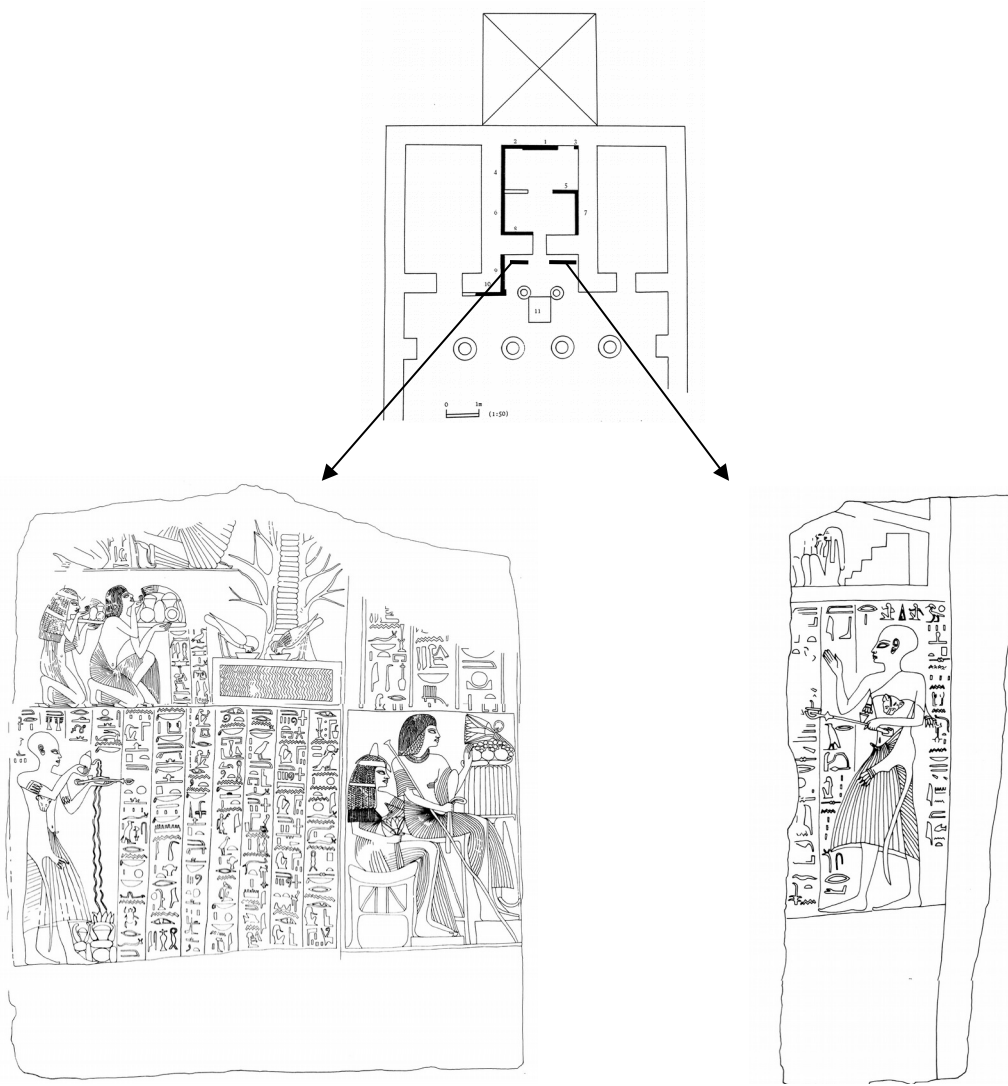


Fig. 224: Pared oeste, lados sur y norte de la antecámara (Ockinga 2004: pls. 61 y 62b)

El pasaje estrecho permite el ingreso a la capilla central. En el lado sur de la pared este se observa un grupo de hombres que llevan su mano a la barbilla en señal de duelo y se dirigen hacia un edificio del cual sólo se distinguen algunas columnas que podrían ser parte de la fachada de la tumba (Fig. 225). En el registro inferior se ubicó un extenso texto ritual junto a la figura de uno de los hijos del propietario, el escriba del tesoro Ptahmose, como sacerdote *sem* (Ockinga 2004: pls. 12 y 60).

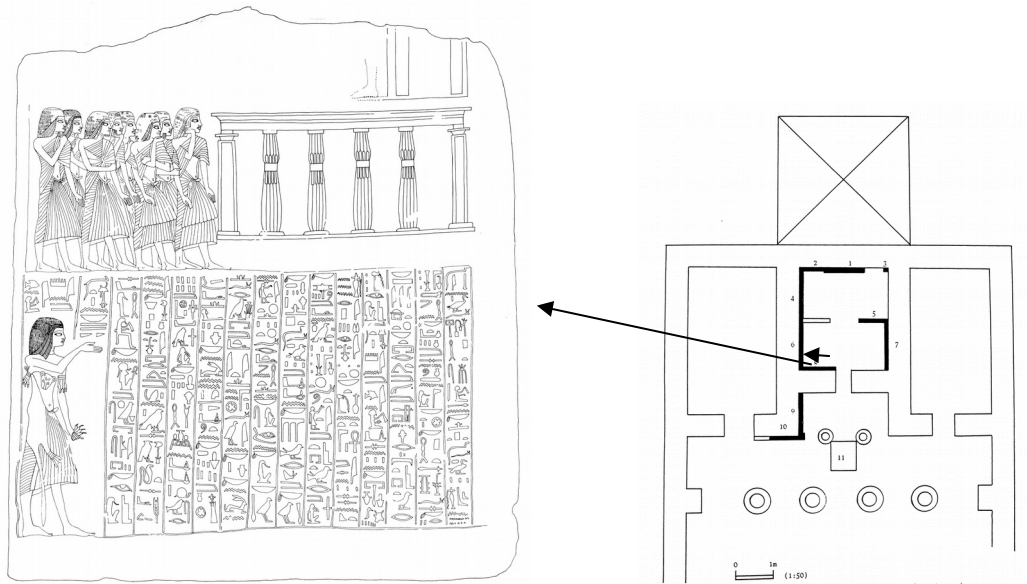


Fig. 225: Pared este, lado sur, de la capilla central (Ockinga 2004: pls. 12 y 60)

Las restantes paredes de la capilla están decoradas con escenas de presentación de ofrendas y numerosos portadores. Nos interesa en particular la pared oeste, punto focal de representación de este espacio y de la tumba en general. En ella se ubicó una estela en cuyo campo superior se presenta una doble escena de adoración del difunto y su esposa a Osiris y a Ra-Harakhty (Fig. 226). En el campo inferior la pareja sentada recibe las ofrendas (Ockinga 2004: pls. 5, 6, 7 y 55). El motivo de la estela es la adoración a Osiris y al sol.

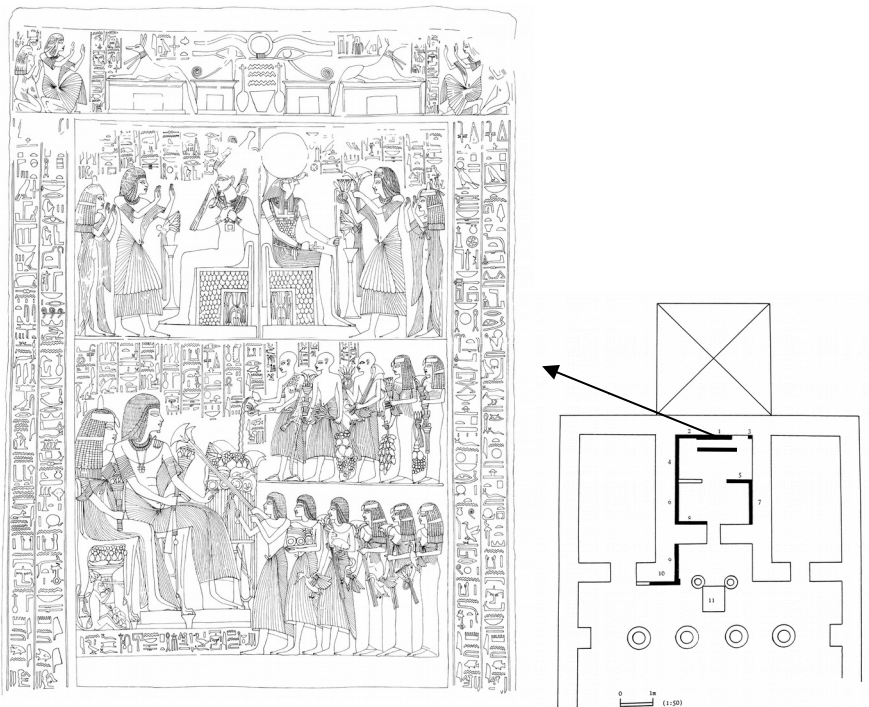


Fig. 226: Estela, pared oeste, de la capilla central (Ockinga 2004: pl. 55)

3.1.4. La tumba de Sennedjem

La tumba de Sennedjem está localizada en la necrópolis de Awlad Azzaz, una localidad ubicada en el área de Akhmin. Su propietario tenía los títulos de supervisor de tutores, príncipe; padre del dios y portador del sello del Rey del Bajo Egipto (Ockinga 1997: 56).

El monumento posee una estructura arquitectónica diferente a las tumbas de Saqqara y su diseño se acerca mucho más al de las tumbas de las necrópolis de los nobles de Akhetatón que al de las de Tebas occidental o Saqqara.

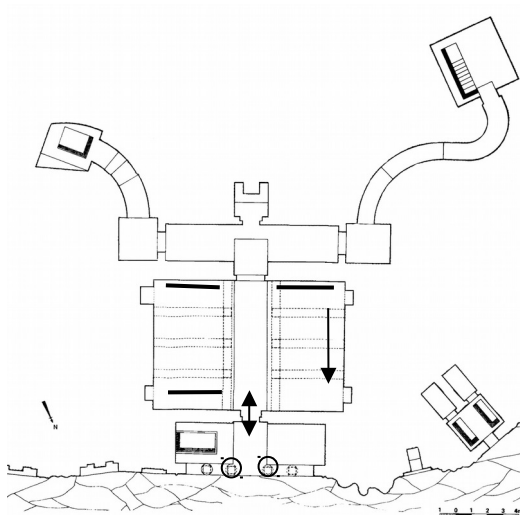


Fig. 227: Localización de escenas en la tumba de Sennedjem (Ockinga 1997: pl. 25)

La fachada de la tumba presenta a ambos lados de la entrada espacios dispuestos para las capillas de las estatuas y en el sector izquierdo se ubicó una estela cuyo borde es redondeado. En el campo superior se observa a Anubis y a Osiris y en el registro medio e inferior la ejecución de rituales sobre la momia (Ockinga 1997: pls. 31, 32).

Desde la abertura que conforma la puerta de ingreso, se accede a un pórtico con cuatro pilares. El pilar izquierdo posee un texto dedicado a Amón-Ra-Atum-Harakhty en los siguientes términos:

“Adoración a [...]. ¡Salud a ti!, Amón-Ra-Atum-Harakhty, señor del cielo, señor de la tierra, creador de todos lo que está abajo y arriba. Señor de los límites, toro [de la Enéada, señor de Heliópolis, príncipe de Tebas. Señor a la cabeza de las dos capillas, imagen divina en la mansión del *benben*. Uno que aparece como Amón-Ra, maravilloso, [quien atraviesa los cielos. Uno que levanta a los de la necrópolis de Tebas, señor de humanidad, padre de los dioses. Los dioses vienen a alabarlo, la Enéada completa lo adora, las estrellas...]. Los que están en el Inframundo [lo adoran], sus manos [se elevan en adoración] cuando tú te

ocultas. Quien atraviesa la eternidad y genera lo que [...] viene" (Ockinga 1997: 31-32, pls. 33 y 34b).

El pilar derecho preserva escasos fragmentos de un himno al sol (Ockinga 1997: 33, pls. 33 y 34c). En las escenas de los pilares los motivos identificados son la creación y gobierno del sol, el recorrido por el cielo, el sol en Inframundo, dar luz a los habitantes del Inframundo, el júbilo de quienes lo ven y la adoración al sol/AmónRa.

El resto del pórtico contiene una estela dedicada a Osiris (Ockinga 1997: pls. 35-39) y escenas en las que el propietario es recompensado por el rey (Ockinga 1997: pls. 41-42).

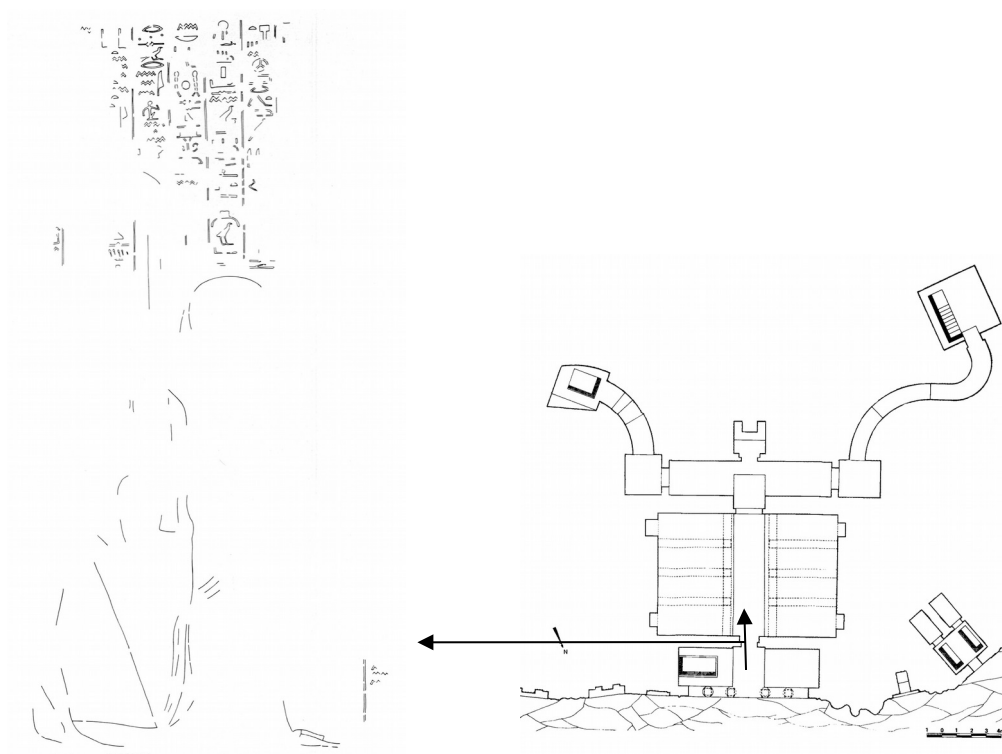


Fig. 228: Lado izquierdo del primer pasaje (Ockinga 1997: pl. 48)

El espacio contiguo es el primer pasaje en el cual encontramos decoración en ambos lados. En el izquierdo (Fig. 228) se distinguen dos figuras que se orientan hacia el interior de la tumba y fragmentos de un himno que según Ockinga podría estar dirigido a Osiris (1997: 40-41, pls. 47-48):

“[para salir y entrar] por las puertas del Inframundo,
para salir como un *ba* viviente,
para ver el sol cuando se levanta,
para recibir las ofrendas en su boca, ofrenda y dones del señor de eternidad,
para recibir el aire (mezclado) con mirra e incienso,
para beber agua de los remolinos del río, ...
para recibir.....para el *ka* de....” (Ockinga 1997: 40-41).

A partir de los elementos descriptos reconocemos los siguientes motivos: el difunto ante las puertas del Inframundo, nacimiento del sol, acción de dar luz y la adoración a Osiris.

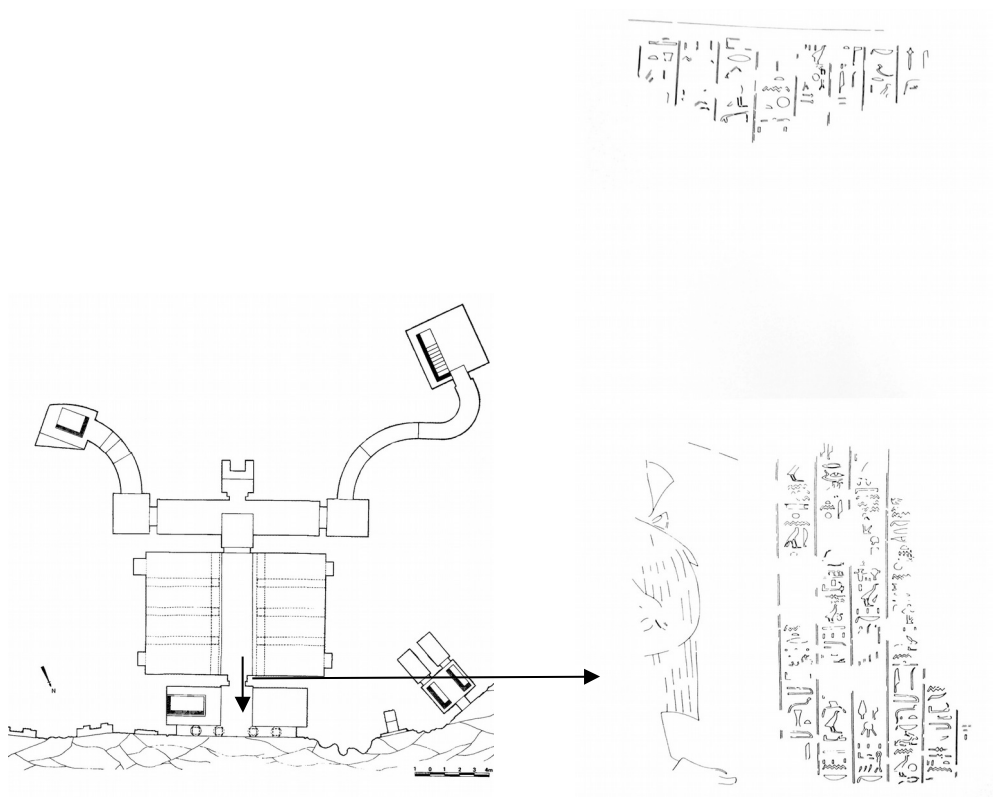


Fig. 229: Lado derecho del primer pasaje (Ockinga 1997: pl. 50)

En el lado derecho (Fig. 229) se observan dos figuras orientadas al exterior y partes de un texto dedicado al sol que dice:

“...su(ꜥ) cuchillo corta (ꜥ) uno a quien él ha visto(ꜥ).
 Adoración...tú haces la luz para la gente que estará en ti;
 Tú abrigaras al que ve [tu ama]necer...
 [Tu provienes] del Nun, el primero en tu región.
 [Tú] haces radiante [la tierra con] el brillo de tu cuerpo,
 Tú eres divino, como [el poderoso en el cielo].
 ...[Puedas tú permitirme venir venga como un *ba* viviente],
 y así ver al sol cuando se brilla,
 para recibir las ofrendas, por las cuales [su *ka* vive],
 dones del señor de eternidad,
 para recibir [el suave aire del viento norte,
 beber agua en el remolino(ꜥ) del río],
 oler incienso y mirra,
 recibir el aceite...”(Ockinga 1997: 41-42, pls. 49-50).

En esta escena del pasaje se reconocen los motivos del nacimiento del sol, aparición en el cielo, la acción de dar luz y brillar, el triunfo sobre los enemigos y la adoración al sol.

Superado el pasaje se ingresa a la sala que contiene seis pilares ubicados en línea a cada lado del eje longitudinal de la tumba. En la pared norte, lado este se conserva un registro iconográfico muy fragmentario: parte de una mano en adoración, ofrendas, conos, y algunos textos (Ockinga 1997: pls. 53, 54). La pared este también está muy deteriorada, mientras que en la pared sur, lado este, se ha representado una escena aún perceptible en la que el propietario de la tumba está ante el rey en su kiosco (Ockinga 1997: pls. 64-65).

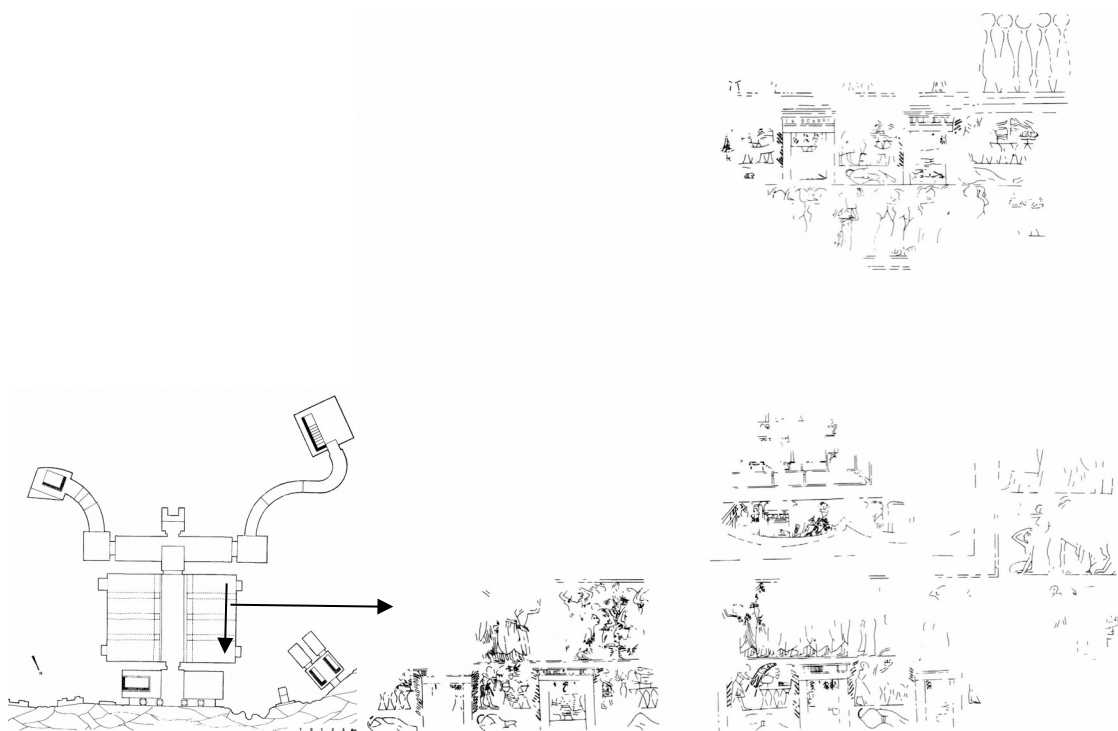


Fig. 230: Pared oeste de la sala de pilares (Ockinga 1997: pl. 55)

En el sector oeste de la sala, en la pared sur se distinguen acciones relacionadas con el sacrificio de animales (Ockinga 1997: pls. 61-63). Por último, la pared oeste (Fig. 230) presenta, un registro muy fragmentario, en cuyo centro hay un lago en el cual se observan dos barcas. Por encima y por debajo del lago, se muestra parte del cortejo fúnebre y plañideras, así como también capillas donde se observan algunos sacrificios y ofrendas (Ockinga 1997: pls. 55-60). En conjunto estas escenas representan la realización de los rituales en el jardín y el cortejo fúnebre.

La identificación de los motivos que evocan el viaje solar en las tumbas aquí analizadas (ver Cuadros 11 y 12) pone de manifiesto las diferencias en el diseño

general de las construcciones y en particular en los componentes arquitectónicos respecto de las tumbas tebanas por lo que destacamos la presencia de dos patios a cielo abierto y las capillas interiores en las de Saqqara. A pesar de lo fragmentario de la evidencia debemos destacar el mayor número de motivos en comparación con las tumbas tebanas datadas en el mismo reinado de Tutankhamón. Aunque no hay homogeneidad en la distribución espacial, en conjunto los motivos vinculados al viaje solar se localizan con frecuencia en el primer pasaje y en el primer y segundo patio. Esto es especialmente evidente en la tumba de Horemheb en la cual encontramos la mayor presencia de motivos.

En el segundo patio en Saqqara y en la sala en la tumba de Sennedjem encontramos los motivos del cortejo, el traslado del ajuar y del sarcófago así como los rituales en el jardín y sobre la momia a partir del registro textual y figurativo. Con mayor presencia se registra el motivo de la adoración al sol poniente, Osiris o los dioses funerarios como Ptah, Sokar e Isis (excepto en TS27) y en menor medida asociados los motivos de la presencia del sol u Osiris en el Inframundo, el gobierno de Occidente, dar luz, el recorrido en la barca nocturna, el júbilo de los habitantes del Inframundo y la presencia de los padres sobre todo en las inscripciones, localizados en diferentes soportes arquitectónicos y espacios en los monumentos, como por ejemplo en los pasajes, patios, estelas, pilastras o paneles.

Igual que en Tebas, en estas necrópolis se registran los motivos del difunto ante Osiris y del juicio ante el tribunal divino. Como elementos nuevos destacamos la presencia de la diosa árbol, los Campos de Iaru y el difunto ante las puertas del Inframundo, cuya presencia se puede constatar recién bajo el reinado de Ay en la necrópolis tebana.

En este sentido un rasgo absolutamente distintivo de las tumbas de Saqqara y Awlad Azzaz es el registro de los motivos del nacimiento del sol, la aparición en el cielo, el recorrido en la barca diurna, la creación, la acción de dar luz, la alegría de quienes ven la luz y la derrota del enemigo, asociados a la adoración del sol naciente en las formas de Ra-Harakhty o Amón-Ra, motivos configurados a través de los textos en todos los casos, a excepción de la adoración que incorpora las figuras de las divinidades. Las tumbas de Horemheb y Sennedjem ejemplifican esta tendencia sobre todo en los patios y en el primer pasaje respectivamente. Destacamos así la presencia de estos motivos en forma comparativa con las tumbas de Tebas en las cuales hemos señalado ya su total ausencia²¹³.

²¹³ Tercera parte, Capítulo 2.

3.2. El viaje solar en las tumbas de los nobles de Saqqara

A partir del conjunto de motivos identificados en el registro epigráfico de los monumentos y las diferencias espaciales, nos interesa analizar las imágenes del viaje solar siguiendo el circuito de circulación. En este caso, por la mayor presencia de motivos, el monumento funerario de Horemheb es considerado como el modelo de análisis del período del que las tumbas de Maya y Ameneminet son contemporáneas.

3.2.1. La circulación este-oeste

El ingreso al monumento, de diseño axial, que sigue el eje principal este-oeste, se efectúa luego de atravesar el ante-patio por la entrada que definen los dos grandes pilonos. Estos forman parte de la arquitectura de los templos y tienen un carácter ceremonial, como límite simbólico entre el espacio profano exterior y el sagrado interior al que daban acceso²¹⁴. Por otro lado reproducen el signo jeroglífico *akhet*, el horizonte, sobre el cual nace el sol cada mañana. En este sentido, los templos eran considerados no sólo la morada, cuyas estatuas se ubicaban en el extremo occidental sino también una manifestación del curso diario del sol. La orientación este-oeste responde a este principio cosmológico.

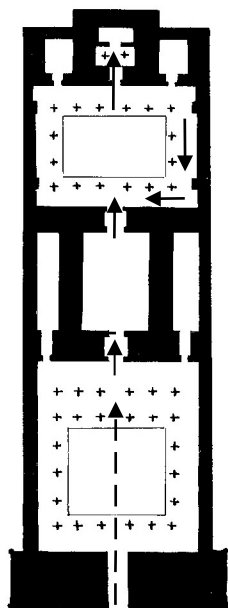


Fig. 231: Circulación este-oeste en la tumba de Horemheb (TS25)

Dado que este tipo de tumba sigue la estructura arquitectónica de los templos es interesante analizar la concepción simbólica subyacente y su articulación con el programa decorativo en particular respecto de nuestro tema de estudio. Después de

²¹⁴ Los pilonos de entrada sólo se conservaron en Tebas en las tumbas de época tardía del área de el-Asasif.

atravesar el pasaje que conforman los pilonos, el recorrido hacia el interior del complejo funerario continúa hacia el primer patio porticado.

En el lado occidental del patio, a los lados de la abertura central que conduce al segundo pasaje, el punto focal son las dos estelas erigidas frente a la pared. La estela norte (Fig. 232) muestra la ejecución del ritual de adoración de Horemheb a Atum-Harakhty en primer término, Osiris Wennefer y Ptah-Sokar, protegidos por el disco solar alado en el cielo. Nos interesa señalar que la presencia de estos dioses tanto en la iconografía como en las inscripciones evidencia el retorno por un lado de la divinidad solar en el contexto funerario (casi inexistente en Tebas), y por otro de Osiris, Ptah y Sokar, divinidades funerarias asociadas a la zona. Esto podría confirmar incluso el planteo de Spalinger respecto del lugar ocupado por esta tríada durante la reforma amarniana (2008: 260-261) con lo cual estaríamos entonces en presencia no de un retorno a la ideología tradicional, sino más precisamente de una continuidad.

La adoración se lleva a cabo mediante la alabanza a los dioses, en la cual se plantea una identificación de Atum-Harakhty (el sol en el atardecer) con Osiris, quien es reconocido como rey del Occidente y de todos los dioses. La frase “tu madre te hace nacer en la mañana, [...] tu padre [...] cuando tú te pones en vida en [...] los dioses tú estás en paz”²¹⁵, destaca el momento del ocultamiento del sol para iniciar su recorrido en la barca nocturna por el Inframundo y por lo tanto el arribo a la zona occidental.

El encuentro con los padres y en particular con la madre se vincula con la bienvenida y la protección en el proceso de transición del dios y con la posibilidad de unión del *ba* con su cuerpo, estrechamente asociado a la imagen recepción del sol en el Inframundo, enfatizada por la presencia de la divinidad como gobernante.

La acción de dar luz a los habitantes del Inframundo y la alegría de los seres que pueden ver al dios y lo ayudan a derrotar a su enemigo manifiestan claramente algunos de los eventos y momentos del viaje nocturno, en estrecha conexión de los textos del *Amduat*, y que forman parte de la imagen de la estancia en el Más Allá. La luz y el estímulo al viajero se asocian con la unidad unión mística de Osiris y Ra, que comprende la regeneración mutua de las fuerzas, la superación de los peligros y la victoria sobre el enemigo. Estas acciones hacen posible el mantenimiento del orden cósmico y permiten el dios nacer en forma renovada de su madre en la mañana. La temática de la unidad mística entre ambos dioses plantea su recurrencia y relevancia en el contexto político-religioso no sólo por el desarrollo del recorrido nocturno del sol (anulado durante la reforma de Akhenatón), sino también por la complementariedad de

²¹⁵ Ver pág. 331.

ambos modelos de vida eterna -la solar y la osiriana- como un rasgo característico del período postamarniano²¹⁶.

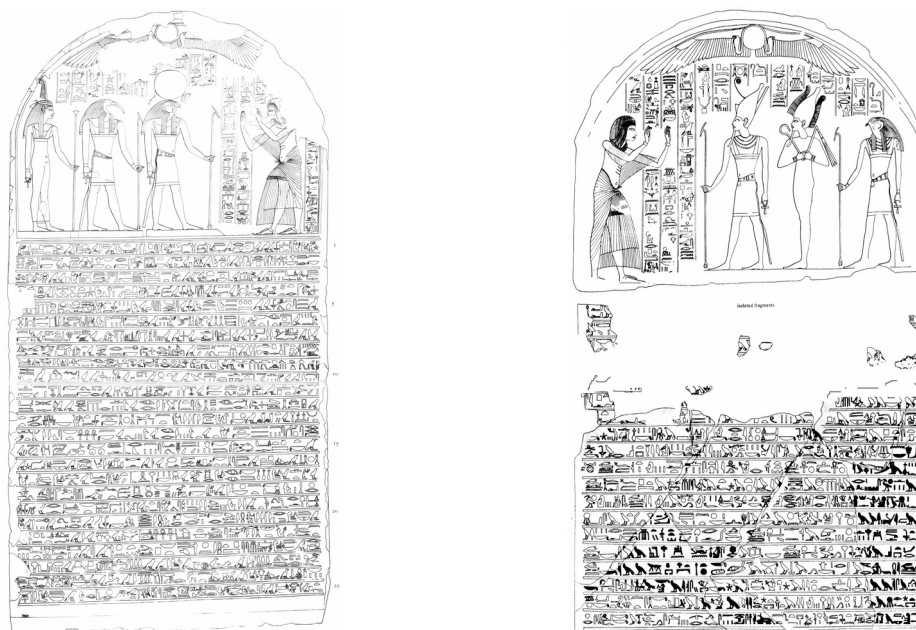


Fig. 232: Imagen del viaje diurno y nocturno. Estelas sur y norte del primer patio de TS25
(Martin 1989, I: pls. 22 y 25)

La extensa plegaria final plantea una personalización de la adoración por el funcionario ante la belleza del dios, proceso que hemos reconocido en el caso de TT49. En TS25, por un lado, las solicitudes se vinculan con la búsqueda del funcionario de proseguir junto a Ra en el camino hacia el Más Allá, ser admitido como un adorador divino, ocultarse en la noche y poder despertarse en el día²¹⁷. Por otro lado, cuando el texto dice “El que está entre los occidentales, el señor de la tierra sagrada, te asignaba todas las obligaciones cuando tú estabas en la tierra...”, plantea la relación directa entre el funcionario y la divinidad que le permite ser parte de su séquito. En este sentido, la adoración de la estela integra por medio de todos los motivos analizados la imagen global de la fase nocturna del recorrido del sol. Sin embargo, la plegaria implica también poder acompañar al dios en el circuito diurno y recibir en la tumba la luz que es vida eterna.

Esta personalización se mantiene en la estela del lado sur, que presenta la acción de adoración del funcionario hacia tres dioses: Ra-Harakhty, Thot y Maat, enmarcada bajo la protección del disco alado en el cielo. Es importante destacar la presencia de los dioses tradicionales, a quienes el funcionario se dirige, de acuerdo al texto superior, para expresar el restablecimiento de sus templos en Egipto, acorde a

²¹⁶ Estos ejemplos fundamentan los planteos de Hornung (1999a) y Spalinger (2008) para cuestionar en parte la continuación de la Nueva Teología Solar luego de la reforma señalada por Assmann (1995).

²¹⁷ Ver págs. 331-332.

las medidas de restauración implementadas por el faraón reinante y que dan cuenta del proceso en la zona de Saqqara. Esa acción que permite la perdurabilidad de los dioses explica que Horemheb también busque conseguir la propia a través del contacto con las divinidades.

Esta idea se refuerza en la extensa inscripción del campo inferior, en la cual se afirma el ritual de adoración y la alabanza de los dioses por medio de dos himnos. El primero, dedicado a Atum-Harakhty y Ra destaca el nacimiento del sol desde su madre como el disco y su aparición en el horizonte. Su presencia genera la alegría de los corazones y con ello el restablecimiento del orden, motivos propios de la fase de la mañana del viaje solar en la Teología Solar Tradicional.

La naturaleza del dios se expresa en su capacidad creadora como demiurgo, en su dominio sobre las tierras y los beneficios que genera en los seres que poseen “ojos” y pueden ver su luz y que expresan su alegría ante el acontecimiento. Es importante señalar que la concepción tradicional del viaje solar en la que el dios necesita de las constelaciones de dioses se combina con un dios cuyo rasgo más característico es el de un fenómeno cósmico: el disco. Su luz llega a sus receptores, “los ojos”, elementos propios de la Nueva Teología Solar. Se conforman así las imágenes del renacimiento del sol y su recorrido diurno, ausentes en el mismo periodo en Tebas, retomando en parte la fraseología vinculada al disco de la época de Amenhotep III.

El himno también comprende la fase nocturna del viaje solar, en conexión con la estela norte, que se inicia con la entrada por el horizonte occidental acompañado por su séquito y cuyo recorrido permite vivir a los seres dormidos, derrotar al enemigo y convertirse en rey de la eternidad. La alabanza al dios Thot destaca a la divinidad como primordial y guía de los occidentales y a Maat como proveedora del aliento de vida. De forma complementaria, por medio de la plegaria final el funcionario busca el favor divino fundamentado en sus acciones terrenales y sus servicios prestados al rey, junto al cual quiere permanecer. De esa forma el difunto se propone poder salir y entrar en los Campos de Juncos, recorrer el camino correctamente y disfrutar de las ofrendas de los dioses como parte integrante del séquito de Sokar, expresiones todas de la imagen de la estancia en el Más Allá que el difunto quiere disfrutar. La adoración responde a la belleza y los rayos del sol que llegan al funcionario, le permiten participar de ella y de esta forma el ritual se personaliza en su favor.

Las estelas son operadores simbólicos a través de los cuales Horemheb evoca por medio del ritual de adoración, como antes de Amarna, el mito cosmogónico contenido en el viaje solar (Fig. 232). Este rito es necesario para establecer el vínculo con divinidades solares como Ra y Atum-Harakhty, pero también con los dioses que forman parte de la constelación, como Thot, que guía a los difuntos, y Maat, que avala el buen accionar, y también con Osiris y Ptah-Sokar como dioses protectores de la

necrópolis de Menfis y garantes de la eternidad. Es importante destacar que estos últimos dioses tienen un importante rol en las tumbas menfitas de la misma manera que Hathor, la diosa de Occidente y los reyes divinizados, Amenhotep I y Ahmes Nefertary, lo tienen en Tebas. La función de las estelas es concretar los vínculos de Horemheb con los dioses que le permitirán ingresar a la tumba, espacio material que simboliza el Más Allá, recibir los rayos de luz en la mañana, ocultarse en ella en la noche e identificarse como un adorador de Ra gracias a sus acciones terrenales.

De acuerdo con el planteo de Westendorf, por su estructura ambas estelas evocan el viaje solar como un movimiento entre dos horizontes por el cielo y el Inframundo (1966: 6). Esa dinámica se acentúa en este caso por la presencia del disco alado en el borde superior y la adoración del dios solar como Atum-Harakhty-Ra, pero también por la incorporación de Thot, Maat, Osiris y Ptah dentro del circuito del viaje solar. En las dos adoraciones se evidencian las imágenes de la fase diaria y nocturna que conforman una imagen completa del viaje solar.

Centrándonos en la primera etapa del circuito de circulación en los monumentos, la ubicación de las estelas en el sector más occidental del primer patio remite a una diferenciación de sus funciones. La estela norte hace posible la transición entre el patio como espacio que simboliza el recorrido diario del sol, el este, el exterior, y el pasaje como espacio que simboliza la entrada en el Occidente, y de ahí a la sala de estatuas y hacia sectores más internos de la tumba propiamente dicha. Por su parte la estela sur permite la transición y la salida al oriente y al día, y así la recepción de la luz, temática que profundizamos más adelante.

La circulación en dirección oeste supone atravesar el segundo pasaje, en cuya pared sur se representó la ceremonia de Apertura de la Boca sobre la estatua del difunto (Fig. 233). Este motivo implica la ejecución de los rituales que simbolizan la reunión mágica de las partes y la habilitación de las funciones vitales del difunto. La realización del rito en el espacio del pasaje marca la transición entre el este y el oeste a la manera del sol y la integración individual desde el mundo de los vivos hacia el mundo de los muertos a la manera de Osiris, manifestando así la identificación del difunto con ambos dioses. De forma global se configura la imagen del arribo a la zona occidental y así el pasaje funciona como umbral hacia esta región.

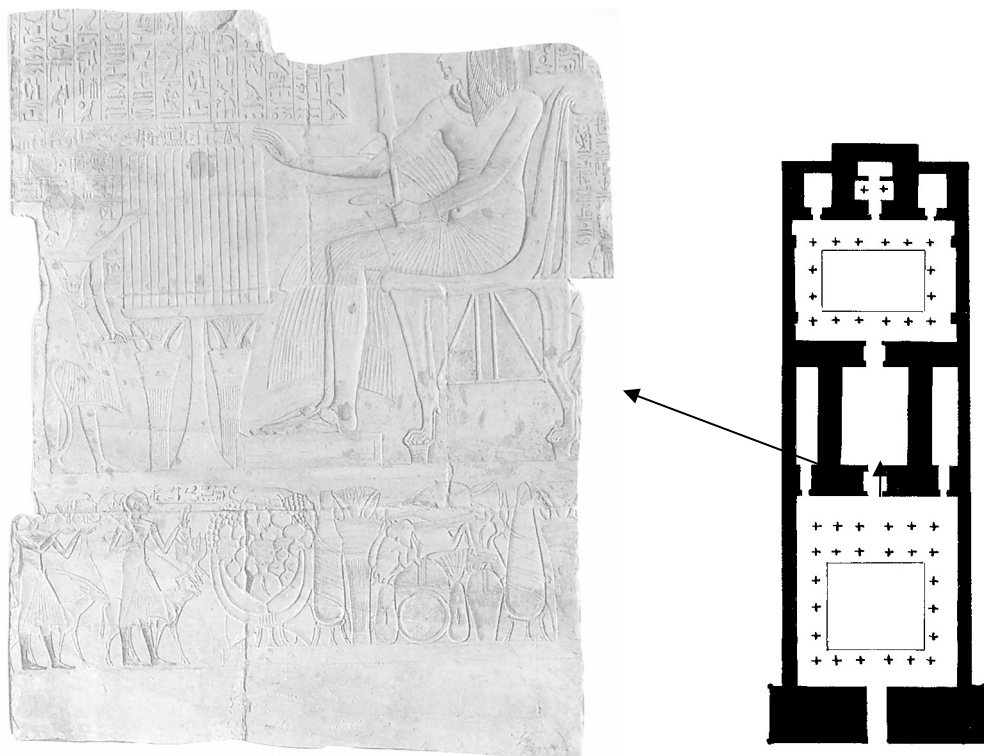


Fig. 233: Pared sur del segundo pasaje de TS25 (Martin 1989, I: pl. 52)

Este proceso implica atravesar e ingresar al siguiente espacio que es la capilla central de las estatuas, la cual se conecta con el tercer pasaje (Fig. 234). En su pared sur nos interesa la adoración de Horemheb hacia Osiris sentado sobre su trono. Por un lado señalamos que la acción se dirige hacia el occidente simbólico y la presencia de la figura del dios constituye un elemento particular y por completo ajeno al contexto de la tradición de Amarna, lo que confirma el retorno del mundo osiriano también en Saqqara. El himno que acompaña la adoración destaca la naturaleza del dios como gobernante de la eternidad y primero de los occidentales, y con ello su dominio como heredero de Geb y de las Dos Tierras, así como también del Inframundo.

“[...] *ba* de eternidad, *akh* de perdurabilidad, quien administra justicia en el Inframundo, bella Orión que cruza el cielo, [...] del Occidente, quien es llevado en el vientre embarazado [de Nut] en el día y nace de la profunda oscuridad de la noche” (Martin 1989, I: 83).

Estas expresiones del himno describen los momentos del recorrido del dios en la noche, del ingreso como *ba* de eternidad en el Inframundo, su manifestación visible como la constelación de Orión y por lo tanto su presencia activa en el mundo inferior para alegrar con su luz a los habitantes y conseguir así nacer desde el vientre de su madre Nut cada mañana. Estos motivos son evocativos de las imágenes de recepción en el Occidente y de estancia en el Inframundo.

La fraseología utilizada es frecuente en los himnos a Ra pero por completo original en un himno al dios Osiris en una tumba privada, ya que pone de manifiesto la

imagen del misterio de la unión de Osiris y Ra en la fase nocturna, común en las tumbas reales y que tiene su correspondencia indirecta en el conjuro 17 del Libro de los Muertos (Faulkner 1993: 44-50). Este mito implica que Ra durante su viaje nocturno se une a Osiris, gobernante del Occidente, y éste se convierte en Ra dando luz a los seres que allí habitan. Luego Ra se desprende de Osiris ya que sus fuerzas han sido reactivadas y le permiten renacer en la mañana en el horizonte oriental, como se ha desarrollado en la hora sexta de los textos del *Amduat* (Hornung 1999b: 37-38). Osiris es así la manifestación nocturna de Ra, el sol nocturno.

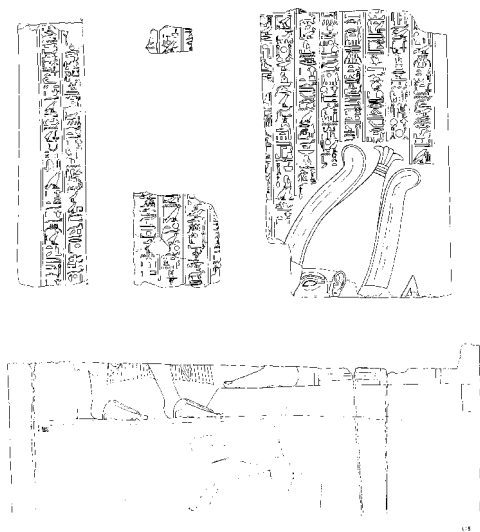


Fig. 234: La unión mística entre Ra y Osiris, imagen de la fase nocturna del viaje solar (Martin 1989, I: pl. 67)

Martin sostiene que desde este momento histórico Osiris adquiere una creciente importancia como reacción a la anulación del viaje nocturno durante el período de Amarna e implica además que los seres vivientes dependen ahora de la colaboración entre Ra y Osiris (1989, I: 63). En relación con esto, hemos considerado ya en las tumbas tebanas contemporáneas del reinado de Tutankhamón que la inclusión en el programa decorativo de las creencias en el Más Allá estaba estrechamente relacionado con el mundo osiriano y con la adopción de los difuntos del modelo de destino eterno de Osiris, dentro del cual implícitamente se integra el destino solar²¹⁸. Por esta razón sostenemos que la adoración a Osiris en la tumba de Horemheb contiene un rasgo más innovador para el reinado que el señalado por Martin, por cuanto la concepción del viaje solar se integra explícitamente, se profundiza y enfatiza como destino eterno y se advierte la solarización, en este caso del mundo osiriano, que reafirma la interpretación ofrecida de las estelas.

²¹⁸ Tercera parte, Capítulo 2.

Esta concepción particular para la época se comprende también en función del motivo de la derrota del enemigo como parte de la imagen de la fase nocturna. El ritual de adoración tiene la función de posibilitar la identificación del funcionario como un colaborador del dios en la derrota del enemigo, como se advierte al final del himno: “[...] Horus ha ahuyentado a sus enemigos, la tripulación del nomo Tinita [...] el enemigo, un cuchillo duro está en mi puño” (Martin 1989, I: 63). De este manera Horemheb consigue convertirse en un “transfigurado” desde la dimensión osiriana porque ha superado el juicio, está en presencia del dios, pero también desde la solar porque ha logrado junto a la constelación de dioses vencer a Apofis y restablecer el orden, proceso que se materializa en un espacio de transición como es el pasaje hacia la zona más interior y profunda de la tumba.

Ya en el segundo patio, también con pórtico en todos sus lados, en las paredes del lado norte encontramos parte de la procesión funeraria (Fig. 235). Es interesante destacar que en la tumba de Ameneminet, fragmentos de una escena de procesión con cinco mujeres que forman parte del cortejo se localizan en la pared norte del segundo patio (Ockinga 2004: pl. 27 y 72), con similar localización que en la tumba de Horemheb.

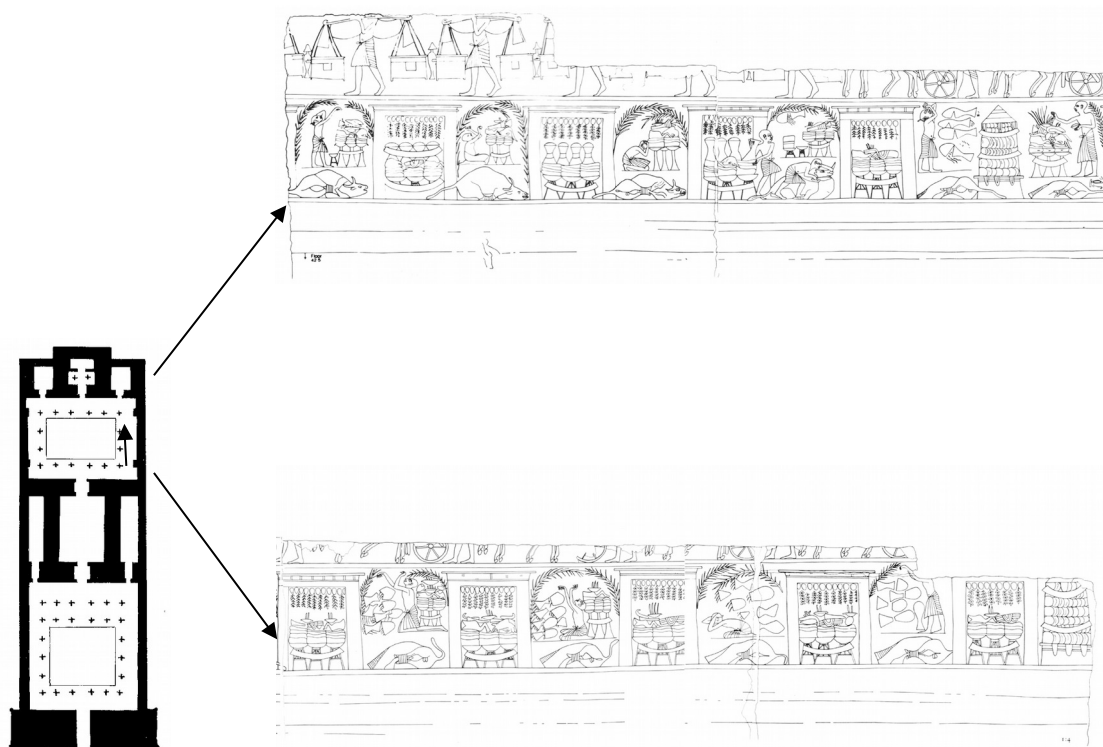


Fig. 235: Imagen del arribo a Occidente, pared norte del segundo patio de TS25 (Martin 1989, I: pl. 123)

A pesar de lo fragmentario de la evidencia en la tumba de Horemheb, es claro que en las paredes norte y este (lado norte) del segundo patio se desarrolla el trayecto

por tierra de la procesión funeraria –expresado por medio de motivos del traslado del ajuar y las ofrendas funerarias, la presencia del cortejo, de las plañideras y el registro de los rituales sobre la momia-, que nuevamente configuran así la imagen del arribo a la zona occidental. A esta temática podría vincularse un bloque que conserva parte de los ritos fúnebres llevados a cabo sobre la momia de una mujer que es sostenida por la diosa Neftis para activar sus funciones vitales (Martin 1989, I: pl. 125). La dimensión social y divina en esta transición garantiza la integración del difunto en el nuevo mundo junto a los dioses en ambos monumentos.

En el caso de la tumba de Maya (TS27) el segundo patio también posee columnas, como el de Horemheb, y presenta escenas vinculadas al viaje solar. En la pared sur (Fig. 236), semejante a la tumba de Horemheb aunque con diferente localización, la secuencia de motivos (el traslado del catafalco y las estatuas, el cortejo fúnebre y el transporte del ajuar funerario) conforma el trayecto por tierra de la procesión funeraria y la imagen del arribo a la zona occidental. La transición junto al acompañamiento de la comunidad permiten al difunto llegar al área que simboliza la morada de eternidad, la tumba, de la misma manera que el dios sol en la primera hora de la noche se dirige hacia el ingreso al Inframundo.

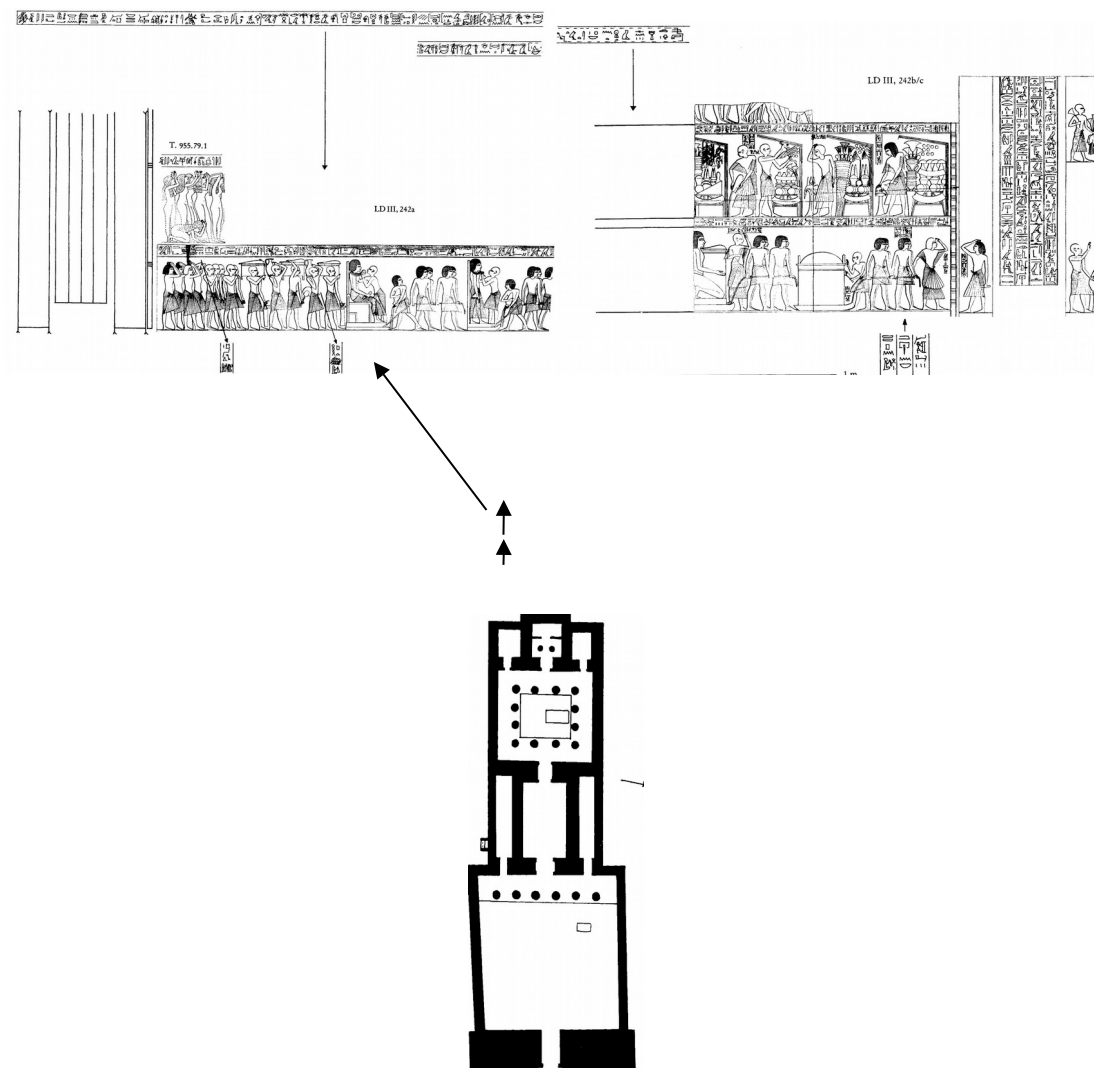


Fig. 236: Imagen del arribo a Occidente, pared sur de segundo patio de TS27 (Graefe 1975: figs. 6a, 6b)

En la pared norte la continuación de la temática puede reconstruirse a partir de la integración de variados fragmentos, que permiten restituir una escena de supervisión y control de animales como parte de las funciones desarrolladas por el difunto durante su vida. Nos interesa en particular, en el sector derecho, la adoración del difunto a la diosa vaca Hathor que está sobre la barca divina dentro de su capilla, mientras que en el izquierdo Maya y su esposa reciben ofrendas (Graefe 1975: fig. 7). La adoración a la diosa Hathor, cuyo dominio es la montaña, adquiere singularidad en esta tumba alejada de Tebas pero está asociada dentro de la concepción funeraria a la imagen de recepción del difunto en el seno materno para su renacimiento y en la necrópolis como lugar de eternidad que de manera reiterada documentan las tumbas tebanas.

Al retomar el movimiento central, este-oeste, hemos mencionado en el análisis de la estructura arquitectónica y decorativa de TT25 la presencia de dos pilastras en cada una de las paredes sur y norte. Las pilastras del sector este contienen el ritual de

adoración que Horemheb ejecuta en dirección oeste, y así hacia las capillas, hacia el dios Osiris mediante una fórmula de adoración en la cual debemos destacar de modo enfático la identificación del ritualista con sus numerosos títulos (Fig. 237).

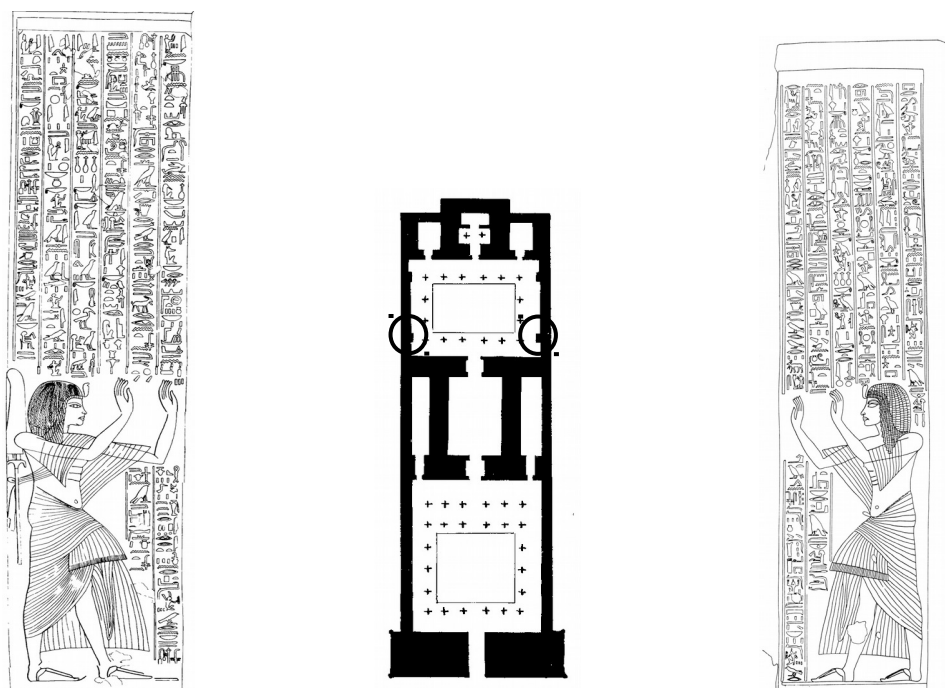


Fig. 237: Adoraciones a Osiris, segundo patio de TS25 (Martin 1989, I: pls. 110 y 126)

El himno-plegaria alaba a la divinidad por su belleza, como el primero de los occidentales y quien provee de luz a los habitantes del Inframundo, motivos que evidencian su periplo por esa región. Mediante la adoración el difunto pide al dios que le conceda ser parte de su séquito, descansar en el lugar de eternidad, ser uno de los espíritus del Inframundo y poder atravesar sus puertas. Además, podemos señalar que la fraseología empleada en estos textos es semejante a la utilizada en el Himno a Osiris del papiro de Ani (Faulkner 1998: pl. 2), de época ramésida.

La plegaria se enfoca en la renovación en la vida después de la muerte y expresa que el ritual de adoración posibilita al funcionario vincularse con Osiris de manera directa, dar cuenta de que ha “actuado de forma correcta sobre la tierra, sin descuido” (Martin 1989, I: 86), como síntesis de la superación del juicio ante el tribunal divino. Por eso, el favor del dios le permite identificarse con sus seguidores y acceder a la vida eterna. El dios Osiris concentra en sí mismo la función del viaje nocturno como Ra y como gobernante del Occidente.

En relación con la integración al viaje y al Occidente, la superación de las pilastras en el segundo patio hace posible el ingreso a las tres capillas de culto, en el extremo occidental del monumento. La capilla central D posee dos pilares y en la pared oeste hemos identificado el motivo de los Campos de Iaru, en donde el difunto

realiza actividades agrícolas y cuida el ganado, pero también recibe ofrendas (Martin 1989, I: pl. 137). Este motivo se vincula con la imagen de la permanencia en el Más Allá, que comprende variados espacios, y en este caso simboliza la prosperidad alcanzada por el difunto y la expectativa para el futuro, expresada en la recepción de ofrendas así como su disfrute de la eternidad junto a los dioses (Fig. 238). Esto se entiende en perspectiva comparativa con los templos funerarios ubicados en la ribera oeste del Nilo, en los que el espacio más occidental era el lugar sagrado por excelencia y donde la presencia de las estatuas era expresión de la presencia divina.

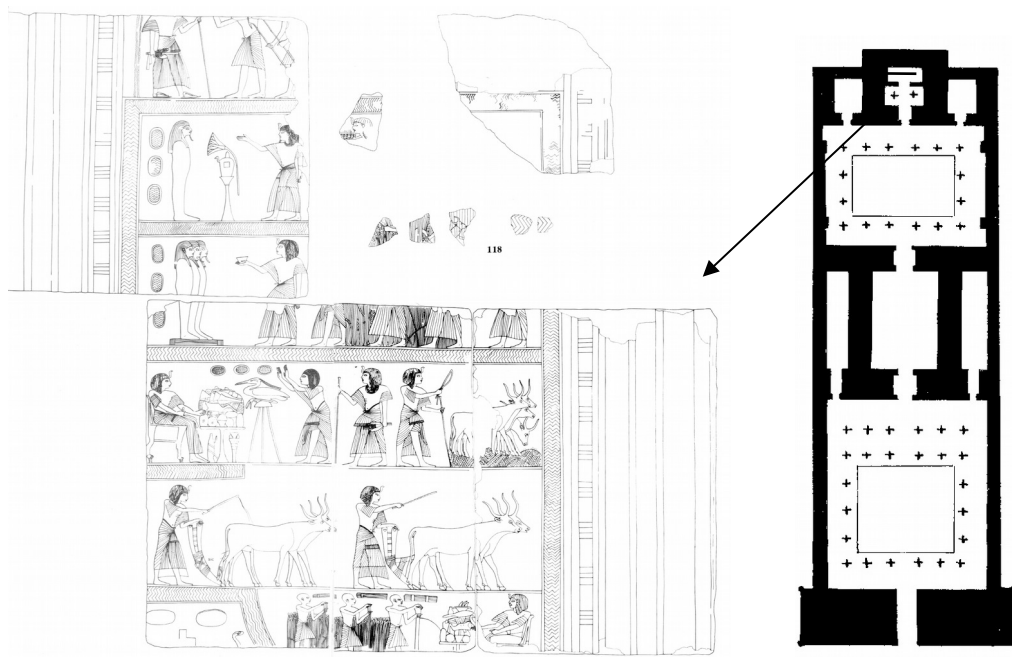


Fig. 238: Los Campos de Iaru, imagen de estancia en el Más Allá en pared oeste, capilla central D de TS25 (Martin 1989, I: pl. 137)

Esta imagen de la estancia en el Más Allá contiene otro nivel de interpretación complementario a partir de la consideración del espacio, ya que desde la capilla principal y segundo patio se ingresa en forma descendente por un prolongado y sinuoso pasaje que conduce a la cámara funeraria, ámbito material que simboliza el Inframundo. El eje horizontal central de dirección este-oeste hace posible la conexión con un eje vertical arriba-abajo como dos formas de expresión del recorrido del sol.

En la tumba de Ameneminet, superado el segundo patio, vinculado con la imagen de la estancia en el Mas Allá nos enfocamos en la antecapilla (Fig. 239).

En el lado sur de la pared oeste el motivo de la presencia de la diosa árbol ante el propietario y su esposa arrodillados junto a los *bau* de la pareja marca no sólo el ingreso y la estancia en el Más Allá sino también la provisión del alimento eterno ejemplificado en el agua y alimentos recibidos (Ockinga 2004: pl. 61). El tema se perfecciona en el lado norte de la pared oeste, donde se identifican partes de los

espacios de los Campos de Iaru o a los Campos de Ofrendas, en correspondencia con la viñeta del conjuro 110 del Libro de los Muertos, que simbolizan la estancia placentera del difunto en el Más Allá en asociación con la abundancia y el disfrute de las ofrendas junto a la mesa de los dioses (Ockinga 2004: pl. 62b).

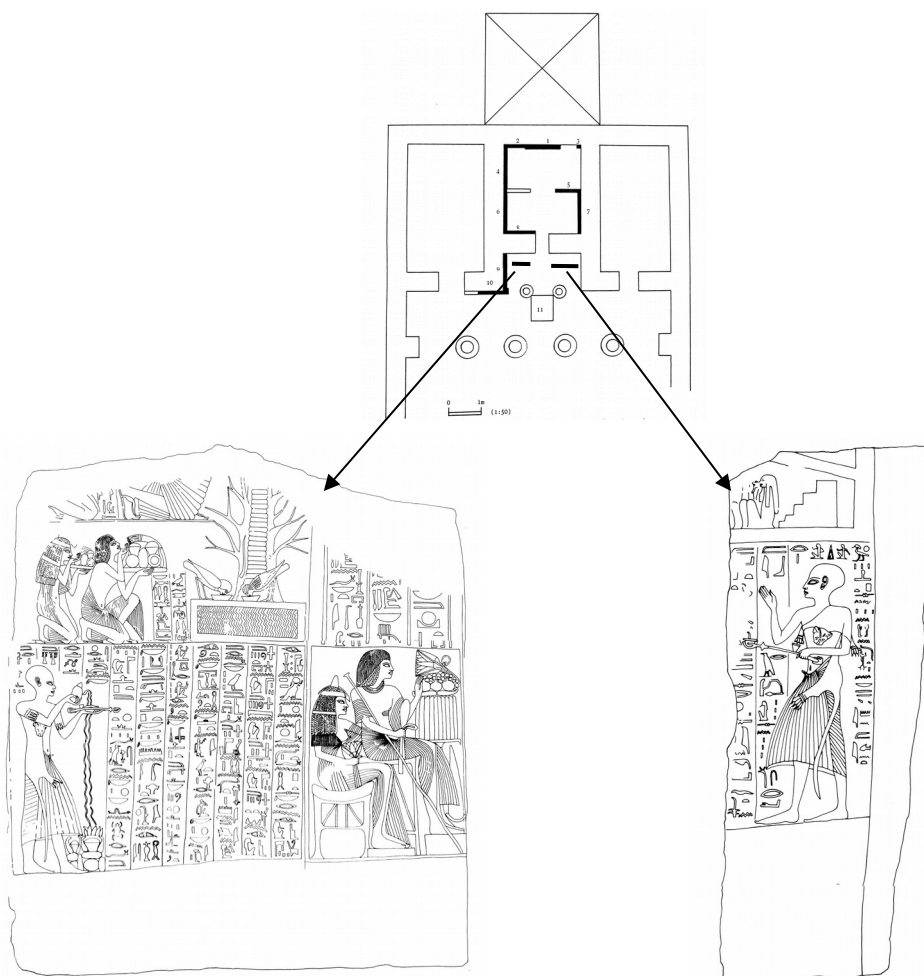


Fig. 239: Estancia en el Más Allá en la tumba de Ameneminet (Ockinga 2004: pls. 61 y 62b)

La localización de ambas escenas en las paredes occidentales contiguas a la abertura de entrada a la capilla central enfatiza la concepción de la capilla como lugar de culto. En conexión con esta significación, en la pared occidental de la capilla, que es regularmente el punto focal de representación de la tumba, se encuentra la estela en la cual el difunto adora a Osiris a la izquierda y a Ra-Harakhty a la derecha. Este ritual de adoración implica la identificación del difunto con ambas divinidades y con ello su integración de forma complementaria a los respectivos modelos de destino eterno de Osiris y del sol. El difunto participa así del viaje completo del sol en sus fases diurna y nocturna, cada día y cada noche por la eternidad.

3.2.2. La circulación oeste-este-oeste

En vinculación con esta concepción complementaria del viaje, el movimiento en los espacios de la tumba cambia su orientación desde el occidente al oriente. En la tumba de Maya este cambio de dirección conduce el movimiento desde la capilla central de culto hacia las paredes orientales del segundo patio (Fig. 240). En el lado sur, junto a las escenas de ofrenda a la pareja de difunto, se registra el himno a la luna ubicado en posición contigua a la entrada y en el lado norte (Fig. 241) la escena de ofrenda se completa con el himno al sol.

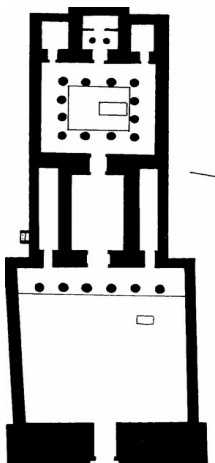
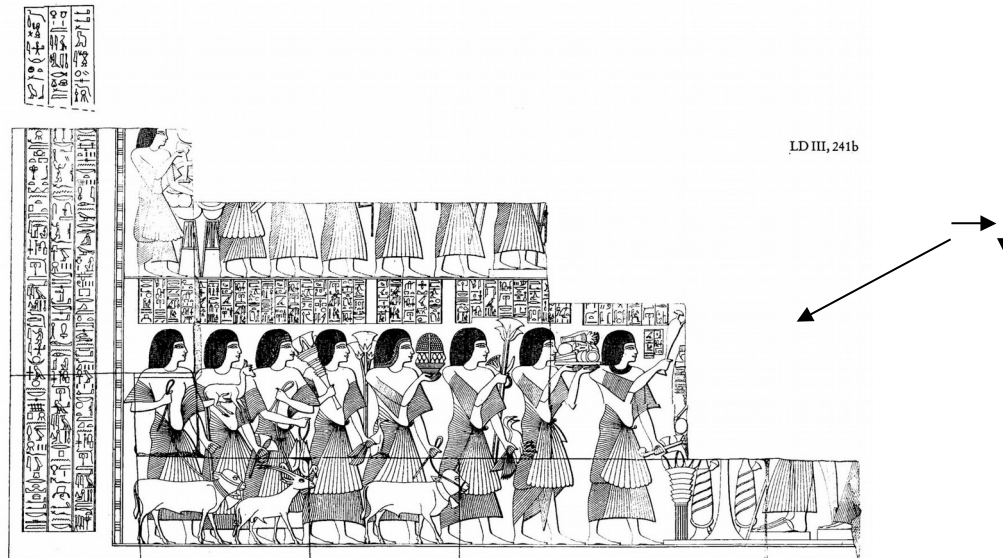


Fig. 240: Imagen de la fase nocturna, segundo patio de TS27 (Graefe 1975: fig. 4)

La original presencia de estos himnos, en particular del himno a la luna, remiten a la imagen del ciclo solar. La concepción arquitectónica de las tumbas-templo desarrolla la idea del eje central como conductor de la luz del sol que ingresa desde el este hacia el oeste en menor grado en tanto este sector extremo occidental simboliza el espacio de culto de los dioses en un medio de oscuridad asociado al Inframundo. En este sentido, el movimiento inverso, de oeste a este, comprende la etapa final del trayecto nocturno que está manifiesto en el himno dedicado a la luna. Su registro se revela como complementario del himno al sol también presente allí y que expresa el inicio de la fase diaria del recorrido. Ambos himnos remiten en consecuencia a la imagen del viaje solar como un circuito completo que incluye ambas fases en un eterno movimiento que se evidencia en la sucesión continua de la noche y el día.

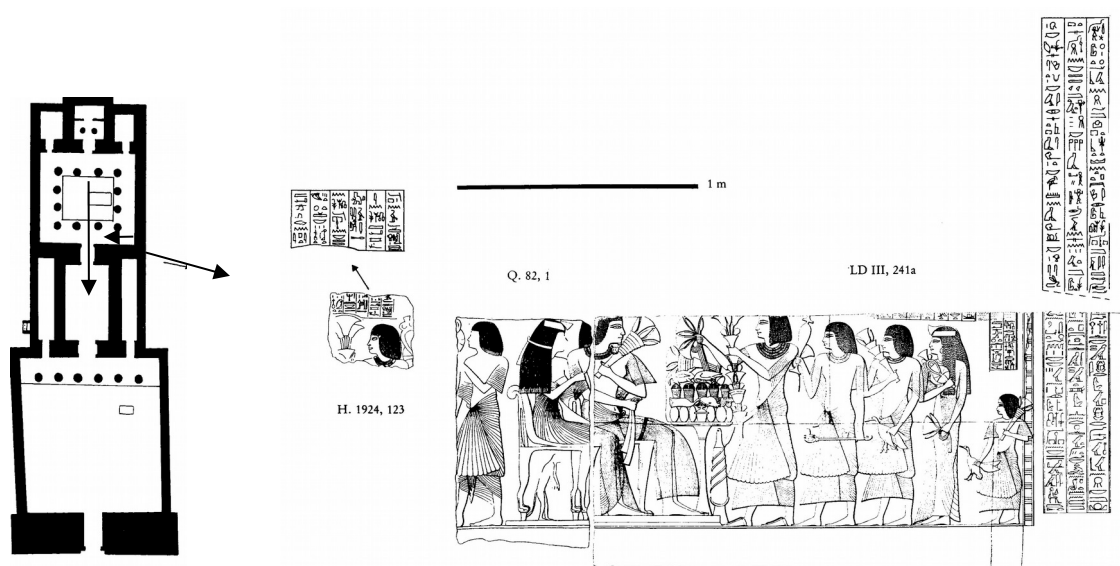


Fig. 241: Imagen de la fase diurna, segundo patio de TS27 (Graefe 1975: fig. 5)

El recorrido hacia la luz continúa en una prolongación que se dirige hacia la zona de ingreso a la tumba atravesando el segundo patio, la sala de estatuas y el primer patio hasta llegar a los pilonos. El pasaje que forman ambas estructuras contiene elementos singulares en esta tumba que nos interesa destacar.

En la pared sur el difunto se encuentra con su esposa y su cuñada en una representación que tiene estrecha conexión con la imagen de la recepción de los padres o de los dioses de la necrópolis, presentes con frecuencia en las tumbas tebanas. Aquí la bienvenida expresada en las palabras de la esposa invita al difunto a ingresar a la tumba, que es la materialización simbólica de los beneficios eternos recibidos por sus correctas acciones en su vida mundana. La recepción significa no sólo el ingreso sino también la integración social a la nueva vida.



Fig. 242: Integración social del difunto en el primer pasaje de TS27 (Martin 1993: fig. 109)

De forma complementaria, en la pared norte el difunto adora a Osiris, quien está en su kiosco (Fig. 242). Señala Martin que la localización de esta escena es totalmente inusual en las tumbas lo que indicaría el carácter de templo mortuario de estos complejos funerarios menfitas (1993: 171-172, fig. 109). Como hemos mencionado antes, la presencia de este motivo es frecuente en tumbas tebanas²¹⁹ ubicado en la sala transversal o en la longitudinal. Se corresponde con la viñeta del conjuro 125 del Libro de los Muertos en la que el difunto, luego de superar positivamente el pesaje de su corazón es conducido ante Osiris en su trono. La presencia de los cuatro Hijos de Horus sobre la flor de loto que compone la escena, remite asimismo al juicio divino y a la adoración de difunto ante Osiris, quien lo posiciona como un 'justificado'.

Si la imagen de la estancia en el Más Allá expresa la integración del difunto al mundo de los dioses, planteamos que el ingreso, recepción y estancia en el Occidente, plasmados en las escenas del pasaje completan el movimiento inverso hacia la luz antes considerado y otorgan significación a la localización de dichas escenas.

En la tumba de Horemheb, el cambio de dirección en el movimiento se dirige desde la capilla central, que simboliza el Más Allá, a la zona del segundo patio y a las pilastras en particular.

²¹⁹ Una escena semejante posterior a la ceremonia de pesaje del corazón se encuentra en la tumba de Neferhotep (TT50).

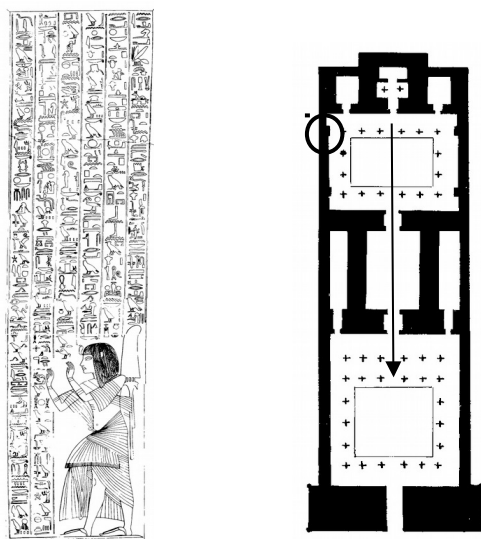


Fig. 243: Movimiento oeste-este-oeste y adoración a Ra, segundo patio de TS25 (Martin 1989: I, pl. 110)

La pilastra sudoeste muestra la figura de Horemheb orientada en dirección al este²²⁰ (Fig. 243) y la realización de la adoración a Ra mediante una alabanza que destaca el alumbramiento del dios por su madre y la respuesta a esa acción por parte de los seres que cada mañana se alegran por la llegada de los rayos del sol. Hay menciones de su recorrido como señor de la barca diurna y nocturna que enfatizan su belleza y su aparición en el horizonte, por lo que la Enéada de dioses se regocija ante el orden restablecido. Estos motivos configuran las imágenes del renacimiento del sol y el inicio de la fase diaria de su viaje. En continuidad, por medio de la plegaria final el funcionario solicita ser parte del séquito, recibir las ofrendas del altar de Heliópolis y vivir eternamente, integrándose así al periplo diurno solar. Esto se corresponde con las adoraciones a Osiris y los eventos del viaje nocturno analizados ya en ambas pilastras del sector este.

En este sentido, de manera conjunta las adoraciones de las pilastras se relacionan con el ciclo solar en la tumba de Horemheb. En particular porque el ritual actualiza el mito cosmogónico en el periplo del sol y porque retoma además la concepción de las constelaciones en combinación con el fenómeno cósmico. En la imagen de la fase nocturna del trayecto se advierte el énfasis de la unión mística ya que Osiris es considerado como el sol nocturno en una relación complementaria con Ra. La presencia de las adoraciones a Osiris hacia el oeste y a Ra hacia el este no sólo expresan esta unidad sino que remiten también a la concepción cíclica del viaje con dos fases que inician y culminan por la eternidad.

La funcionalidad de las imágenes en el segundo patio implica que el ritual de adoración es realizado de forma autónoma por Horemheb hacia las divinidades

²²⁰ La pilastra noroeste no se ha conservado pero mantendría la misma decoración.

solarizadas, con el objetivo de establecer un vínculo que permita su identificación en el séquito divino de Osiris y Ra como uno solo y así la participación del difunto como un transfigurado al recibir a luz del sol cada mañana.

El movimiento continúa hacia el primer patio. La estela del lado sur, dedicada a la adoración a Ra-Harakhty, Thot y Maat, permite al difunto participar en la fase nocturna del periplo solar y en virtud de la superación de los peligros conseguir por sobre todo su integración a la fase la diurna. En la estela norte, el tema central es el viaje nocturno en tanto hace posible el renacimiento y junto con la sur ambas retoman y enfatizan la imagen del curso solar completo en esta tumba.

Las adoraciones a Osiris, Atum y Ptah en los paneles de las columnas en dirección al eje principal de la tumba permiten comprender que el ritual se hace efectivo en función de su integración al movimiento diario del sol, cuya manifestación es la luz percibida desde el este. Los principios cosmológicos del ciclo solar, propios de los templos, que expresan el movimiento del sol desde su nacimiento en el horizonte oriental y el recorrido por el cielo hasta su ocultamiento en el occidental y el movimiento inverso, funcionan de manera evidente en la estructura arquitectónica de las tumbas menfitas. La afirmación de este proceso se percibe con la incorporación de otros dioses como Thot, Atum, Maat y Ptah-Sokar en el circuito solar, lo que pone de manifiesto la solarización de estos dioses funerarios²²¹ y la relevancia del modelo solar en esta etapa en Saqqara.

3.3. El viaje solar en la tumba de Sennedjem en Awlad Azzaz

Por último, analizamos algunos motivos presentes en la tumba de Sennedjem, que por su diferente estructura arquitectónica requiere un abordaje particularizado pero asociado al movimiento cíclico de las tumbas menfitas. En tanto, mantiene una orientación central ideal este-oeste, el recorrido de circulación se inicia en la zona de acceso de la fachada y la abertura de la puerta hacia el pórtico que presenta cuatro pilares en el lado este.

En los pilares cercanos a la entrada se conservaron parte de textos de adoración y tal vez sea posible establecer algún paralelo entre estas adoraciones y las encontradas en los pilares del primer patio de la tumba de Horemheb, aunque aquí sólo se conservó el texto.

²²¹ La presencia de Ptah es interesante porque es un dios ctónico y por su estrecha vinculación a la región de Menfis y su necrópolis. Pero en particular es notable la total ausencia de Amón, que evidencia la importancia de la localización de las tumbas en necrópolis de latitudes tan diferentes como Menfis y Tebas. No obstante, es llamativo que después de Amarna Amón no adquiriera mayor importancia en las necrópolis menfitas, a diferencia de lo ocurrido con la diosa Hathor cuya devoción contó con arraigo en Saqqara.

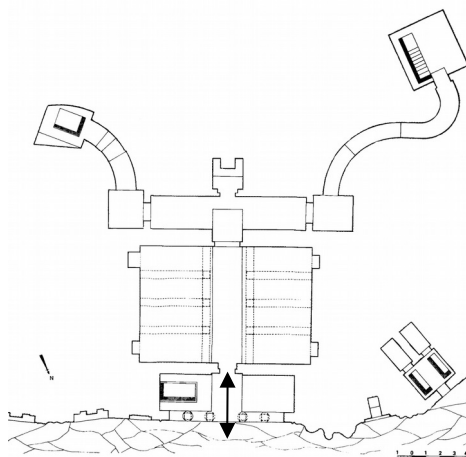


Fig. 244: Circulación este-oeste-este en la tumba de Sennedjem

En el pilar izquierdo, el himno se dirige al dios sol en una síntesis de Amón-Ra-Atum-Harakhty que no sólo comprende la totalidad de los momentos de la divinidad solar sino también la incorporación de Amón. La divinidad es alabada como gobernante del universo, en su recorrido por el cielo, en su acción creadora y sobre todo por su acción vivificadora.

La frase “Uno que aparece como Amón-Ra, maravilloso, [quien atraviesa los cielos. Uno que levanta a los que están en la necrópolis de Tebas, señor de humanidad, padre de los dioses” (Ockinga 1997: 31-32), muestra la influencia de los himnos tebanos en esta tumba así como la prolongación de los beneficios que la divinidad concede a los difuntos en su recorrido por el Inframundo en una geografía sagrada diferente de la tebana.

En correspondencia complementaria, los pocos fragmentos del himno preservados en el pilar derecho están dirigidos al sol en su nacimiento, lo que configura la imagen del viaje solar en sus dos fases: de la noche y del día.

De acuerdo con este esquema circular, en el lado izquierdo del primer pasaje (Fig. 245), las dos figuras en dirección al interior de la tumba adoran a Osiris (Ockinga 1997: 40-41) y en el lado derecho (Fig. 245) al sol en dirección al exterior de la tumba (Ockinga 1997: 41-42).

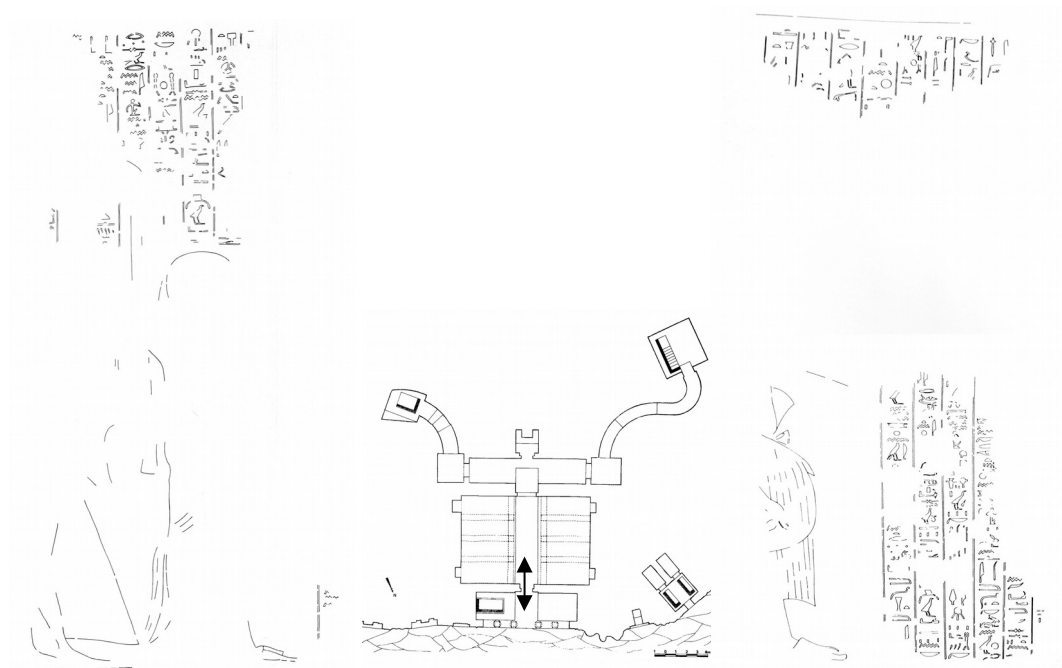


Fig. 245: Fases diurna y nocturna del viaje solar en el primer pasaje (Ockinga 1997: pls. 48 y 50)

Las adoraciones remiten por un lado a la posibilidad de atravesar las puertas y a la recepción de la luz en el Inframundo, que conforman la imagen de la estancia en el Occidente y el recorrido nocturno, y por otro al nacimiento del sol, su aparición y la acción de dar luz como eventos que forman la imagen del renacimiento y recorrido diario del sol. La unidad de las dos fases del viaje configura en este monumento la imagen cíclica del periplo presente en el pasaje y de manera continua en las columnas del pórtico, movimiento que permite al difunto entrar y salir de la tumba, integrarse al viaje diario y nocturno cada día como garantía de eternidad.

El análisis precedente de las imágenes del viaje solar registradas en las tumbas de las necrópolis del Bajo Egipto y del Egipto Medio muestra en general la presencia de seis de estas imágenes (Cuadro 13). Destacamos así la ausencia de la imagen del ingreso al Occidente y el registro de la transición del este al oeste únicamente en la tumba de Sennedjem a partir de un solo motivo, en tanto que la mayor frecuencia de imágenes la encontramos en la tumba de Horemheb y luego en la de Sennedjem, incluso teniendo en cuenta lo fragmentario de la evidencia.

Las imágenes de transición y arribo a la zona occidental, de recepción (solo en TS25 y TS27) y de estancia en el Mas Allá, esta última presente en todas las tumbas analizadas, configuran en conjunto la fase nocturna del viaje solar y su localización se documenta en los diferentes espacios de los monumentos funerarios como los pasajes, los patios (en paredes, pilastras o paneles) y en las capillas o salas.

A partir del estudio de la tumba de Horemheb, estas imágenes implican que la narrativa de la fase nocturna se desarrolla a través de un desplazamiento horizontal de dirección este-oeste desde el primer patio hacia la capilla central en el extremo occidental del monumento. Allí, donde el sol y el difunto arriban al Inframundo, logran superar los peligros allí presentes, consiguen la unidad con su cuerpo y la integración social que hacen posible su vida eterna entendida como el disfrute en compañía de los dioses y la recepción de las ofrendas. Esta secuencia se complementa en su significación con un movimiento vertical arriba-abajo que conecta los espacios de las capillas, como lugares de culto del difunto, con la cámara funeraria, asociada a los espacios del Más Allá donde el difunto es considerado un “transfigurado” y donde su cuerpo unificado descansa.

Ambos movimientos nos permiten sostener el estrecho vínculo entre la disposición de los temas relativos al viaje y la concepción arquitectónica de la tumba como un templo donde la luz del sol que entra por el este se reduce progresivamente hacia las capillas que, por la oscuridad que las caracteriza, simbolizan el espacio del Inframundo y el tiempo de la noche.

La presencia de diferentes dioses y las acciones particulares de Thot, Horus y los padres a favor del positivo desarrollo de los eventos del viaje del sol así como el acompañamiento de los pares del difunto en el cortejo fúnebre y la particular recepción de la esposa en el caso de Maya, dan cuenta de valor de la constelación divina y social y el mantenimiento de la concepción del viaje propio de la Teología Solar Tradicional.

En tanto nuestro interés es comprender el proceso de reinserción de la temática luego de la reforma, la fase nocturna en las tumbas de Saqqara enfatiza de manera especial la solarización del mundo funerario tradicional asociado al mito de Osiris e integra también a dioses locales como Ptah o Sokar, proceso que no hemos podido constatar en las tumbas contemporáneas de Tebas donde está limitado a las relaciones con Osiris. Esto implica la afirmación de la necesaria presencia de los eventos nocturnos como garantía de la eternidad. Por esto, en la imagen de estancia en el Mas Allá, el registro de la recurrencia del motivo de la unidad entre Ra y Osiris, revela su importancia como expresión del misterio de regeneración de la vida. Este está presente en el conjuro 17 del Libro de los Muertos pero su fundamento remite al ámbito de la realeza, rasgo que hemos analizado en Tebas pero en una etapa posterior a la aquí considerada. Estos elementos dan cuenta del diferente desarrollo de la temática en los diferentes espacios geográficos pero también del clima político. Las posibilidades de reincorporación o mantenimiento de las concepciones solares en Saqqara ponen en evidencia las dificultades del mismo proceso en el ámbito tebano

inmediatamente después de la reforma dada la estrecha conexión entre la exaltación del disco con este periodo en detrimento total de Amón.

En este sentido la idea de la unidad mística de Ra y Osiris y la representación de la ejecución personalizada de las adoraciones por los funcionarios (especialmente evidente en Horemheb) muestra la conjunción del buen accionar terrenal²²² a favor de los dioses -y no necesariamente de los reyes- y de la integración del difunto al circuito cósmico solar (ámbito por excelencia desarrollado en la literatura funeraria real) como parte de su séquito divino durante el viaje completo. Esto le permite entrar y salir de la tumba para recibir la luz y marca de manera incipiente la relación más cercana entre dioses y funcionarios.

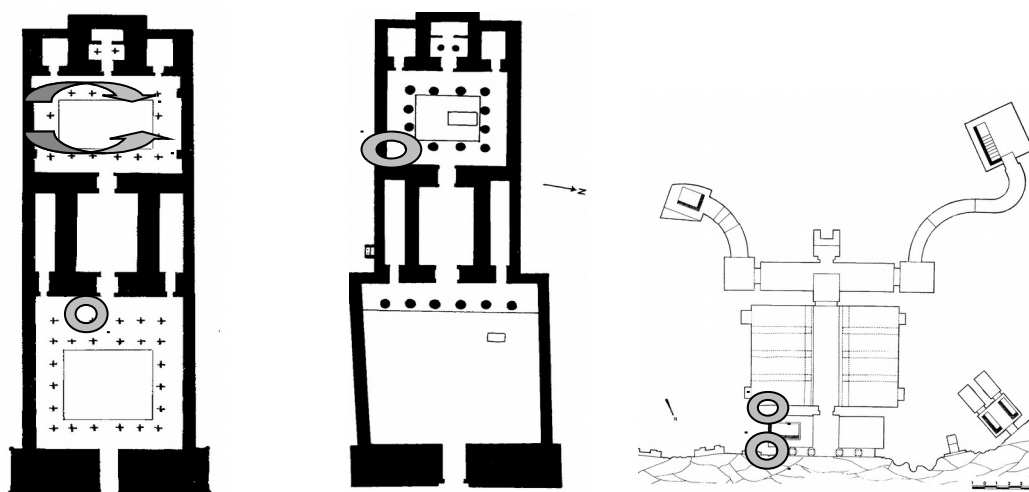


Fig. 246: Síntesis del movimiento ideal cíclico en TS25, TS27 y Sennedjem

Vinculado con la importancia solar en estas tumbas otro rasgo innovador es la presencia de las dos imágenes que conforman la fase diurna del periplo, con especial recurrencia en la tumba de Horemheb, en contraste con su ausencia únicamente en la tumba de Ameneminet²²³. Aunque la localización de las imágenes sigue el movimiento inverso al de la luz del sol, se articulan espacial y simbólicamente con las imágenes nocturnas en un movimiento cíclico de fases. La relación complementaria entre el ocultamiento del sol, la recepción de los padres, la superación de las puertas, la recepción de la luz en el Inframundo, la unión entre *ba* y cuerpo, y el renacimiento desde el cuerpo de la madre en la mañana, el recorrido por el cielo así como el poder recibir la luz del día en las estelas y las pilastras en TS25, en las paredes orientales

²²² Los títulos de los funcionarios muestran su pertenencia a ámbitos fundamentalmente militares y de la administración estatal y la corte, lo que destaca su posición en el reordenamiento del estado luego de la reforma.

²²³ Dado que solo se conservó la decoración del segundo patio y las capillas no es posible constatar la presencia de la temática en los otros espacios del monumento.

del segundo patio en TS27 y en los pilares y el pasaje en la tumba de Sennedjem hacen posible el fin del viaje nocturno y el inicio del viaje diurno cada día como manifestación de la vida eterna a la cual se integran los difuntos.

El inicio de una nueva dinastía en el Reino Nuevo implicó el empleo de diversas estrategias para morigerar los efectos negativos de esa transición. La relevancia política y social adquirida en el desarrollo de la carrera en la burocracia del estado sirvió para fundamentar la asunción al trono de Horemheb y la adopción de la coregencia contribuyó a dar estabilidad al grupo gobernante, permitiendo que Ramsés I fuera sucedido por su hijo Seti I y éste por su nieto Ramsés II, a su tiempo posicionados como hombres fuertes de armas (Murnane 1995: 208).

La reorganización de las ciudades reales y su desplazamiento hacia el Delta, de donde eran originarios los nuevos grupos dominantes y el entorno real, no impidieron que Tebas continuara siendo capital ceremonial del estado y morada eterna de sus soberanos.

La inserción, luego de Amarna, de muchas de las creencias funerarias tradicionales se expuso en los capítulos precedentes y en particular aquellas vinculadas con los eventos y espacios del Más Allá como el Inframundo o el mundo de los dioses y el curso nocturno del sol. Hornung destaca la creciente relevancia de la combinación entre Ra y Osiris (1999a: 122-125), en un proceso que, según vimos en la tumbas aquí estudiadas, incluyó en forma progresiva la solarización del mundo osiriano. Éste se documenta primero bajo el reinado de Tutankhamón, pero sólo en la necrópolis de Saqqara, y a partir del reinado de Ay también en Tebas²²⁴.

Hornung (1999a) señaló el rol destacado que asume Amón-Ra con el inicio de la etapa ramésida y Assmann (1995) relacionó la conformación de la Teología Tebana de Amón-Ra ramésida con la primacía de este dios cuya identidad solar reúne el *ba*, la imagen y el cuerpo. Por su parte, Spalinger argumenta que, frente a la centralidad de Amón-Ra, la relevancia de las ideas solares nunca perdió su valor sino que fueron ampliamente desarrolladas, incluso durante los primeros reinados ramésidas (2008).

En ese contexto teológico abordamos en este capítulo el desarrollo de los motivos del viaje solar en las tumbas privadas tebanas atribuidas a los reinados de los dos primeros faraones de la dinastía XIX: Ramés I y Seti I y la conformación de las

²²⁴ Tercera parte, Capítulos 2 y 3.

imágenes del periplo atendiendo a las correspondencias con aquellos marcos teológicos y en relación con el proceso precedente ya estudiado.

4.1. Los motivos del viaje solar en el registro epigráfico de las tumbas tebanas a comienzos de la dinastía XIX

Cinco son las tumbas descubiertas en el Valle de nobles y en Deir el-Medina, en Tebas, datadas hasta la fecha bajo los dos primeros reinados del período ramésida, los de Ramés I y Seti I.

4.1.1. La tumba de Amenmose (TT19)

La tumba de Amenmose está situada en Dra' Abu el-Naga y su propietario tenía el título de primer profeta de 'Amenhotep del Patio'. Por su estructura arquitectónica el monumento pertenece al tipo Vb de Kampp (1996: 200) y su fechado corresponde al reinado de Ramés I.

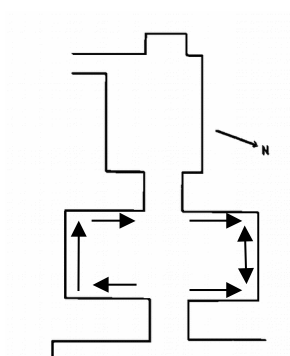


Fig. 247: Esquema de dirección de escenas en TT19

La orientación de la tumba sigue el eje ideal este-oeste, por lo que el circuito de circulación se inicia, tal como hemos considerado en la mayoría de las tumbas tebanas, en el área de aproximación del patio hacia la zona de acceso delimitada por la fachada. El primer pasaje, en donde sólo se ha conservado parte del friso con diseño de *hekers* (Foucart 1935: pl. Ia), permite el acceso hacia el vestíbulo. También en este espacio las paredes están sumamente deterioradas. En el lado sur, en el sector izquierdo se observa parte del registro superior, cuya cesura con el cielorraso está definida por una guarda superior y una serpiente, y en el sector derecho parte del registro inferior preserva la figura de una mujer que está sentada (Foucart 1935: pl. Ib y c).

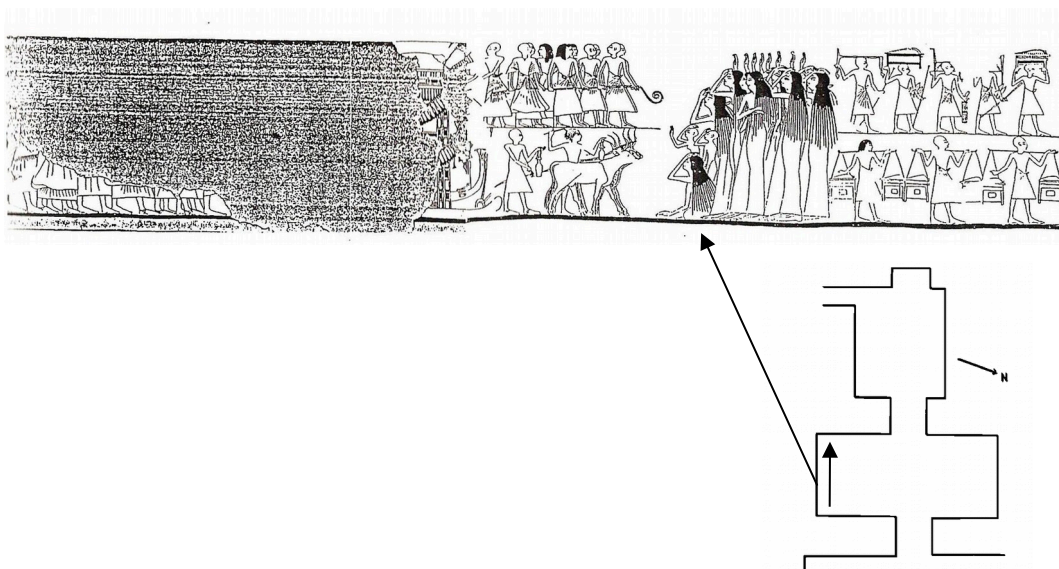


Fig. 248: Registro inferior, pared sur de la sala transversal de TT19 (Foucart 1935: pls. II-III)

La pared sur está organizada en tres registros. En el superior y medio se desarrollan escenas de la Fiesta del Valle, donde las Barcas de Mut y de Amón son remolcada hacia el canal y la estatua de 'Amenhotep del Patio'²²⁵ es llevada en un palanquín por los sacerdotes, mientras un grupo de hombres aclaman y la barca con la estatua de Ahmes Nefertary es conducida en trineo hacia el templo (Foucart 1935: pls. IV-VIII).

En el registro inferior (Fig. 248) el sector izquierdo está muy dañado pero se distingue parte de un grupo de hombres con túnicas que podrían ser los "Amigos". Algunos rasgos permiten reconocer un fragmento del catafalco, con numerosas guirnaladas, que es arrastrado hacia la derecha en la barca divina, sobre un trineo por servidores y animales. En la proa se distingue la silueta de Isis. Un grupo de plañideras de largos cabellos y con la mano levantada para expresar el dolor se lamentan en dirección a la barca, y dos grupos de servidores llevan parte del mobiliario y ofrendas en dos subregistros (Foucart 1935: pls. II-III). Esta escena desarrolla parte de la procesión funeraria por tierra y reconocemos los motivos del traslado del catafalco, el cortejo fúnebre y el traslado del ajuar funerario.

La pared oeste de la sala se organiza del lado sur también en tres registros que mantienen continuidad con la pared sur, a pesar de estar separados por una guarda, como hemos observado ya en TT181.

Los dos registros superiores, aunque deteriorados, conservan evidencia que refiere a la Fiesta del Valle. Se muestran la barca de Amenhotep I en el lago y la de Tutmosis III llegando al templo, y al difunto y sacerdotes frente a dos filas de reyes y

²²⁵ Esta forma divinizada de Amenhotep I recibió un culto particular en Deir el-Medina, de naturaleza oracular.

reinas sedentes (los ancestros reales) y la barca de Ahmes Nefertary remolcada hacia el lago (Foucart 1935: pls. XI-XIV).

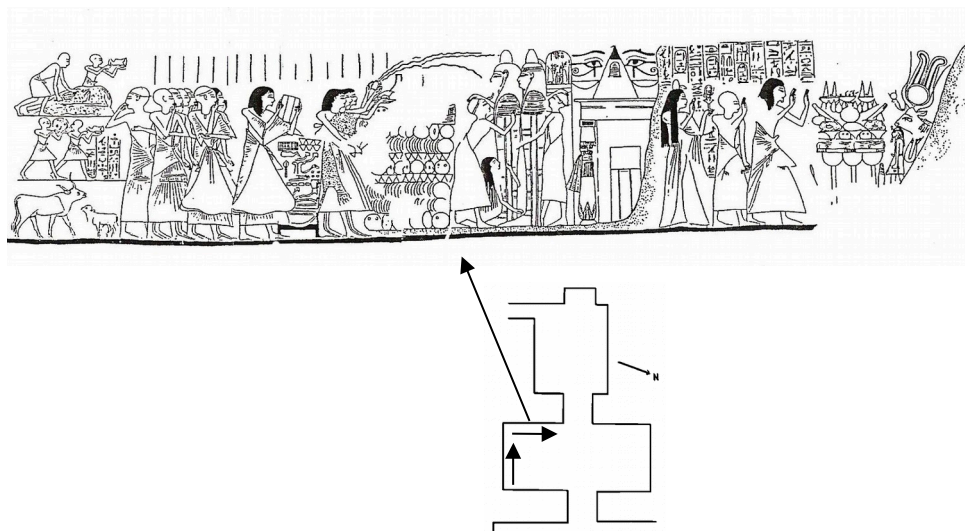


Fig. 249: Registro inferior, pared oeste de la sala transversal de TT19 (Foucart 1935: pls. IX y X)

En el registro inferior (Fig. 249) continúan las escenas de sacrificios de animales y un grupo de sacerdotes que están guiados por el sacerdote lector. Delante de ellos varios sacerdotes *sem* realizan rituales ante una pila de ofrendas y dos sarcófagos. Cada uno de ellos es sostenido por un sacerdote y la viuda se encuentra arrodillada a sus pies. Detrás de los sarcófagos se observa una estela de borde redondeado y luego la representación de la fachada de la tumba (la puerta, una columna y una pirámide en la parte superior) y a ambos lados distinguimos el ojo de Horus sobre el signo *neb*. La tumba parece surgir de la montaña y a continuación se observa al difunto, su hijo y su esposa, quienes con los brazos elevados consagran una gran mesa de ofrendas ante la diosa vaca Hathor, que se asoma igualmente desde la montaña (Foucart 1935: pls. IX-X). La representación es similar en muchos de sus componentes a las registradas en TT255, TT41 y TT49.

Los motivos identificados en este último registro son el traslado del ajuar, el cortejo fúnebre, la presencia del sarcófago, la realización de rituales sobre la momia, la presencia de la tumba y la montaña y la presencia de la diosa Hathor.

Sobre la abertura que conduce al segundo pasaje se ha conservado parte de la decoración del dintel y las escenas continúan en la mitad norte de la sala. En la pared oeste, en el registro superior se observa la estatua de Amenhotep I que es llevada al templo y los hombres que se regocijan por ello. En el registro inferior se desarrollan dos escenas continuas en las cuales el difunto y su esposa, sentados delante de la

tumba, reciben ofrendas y la purificación por parte del sacerdote *sem*, el hijo de la pareja y plañideras (Foucart 1935: pls. XXVI-XXII).

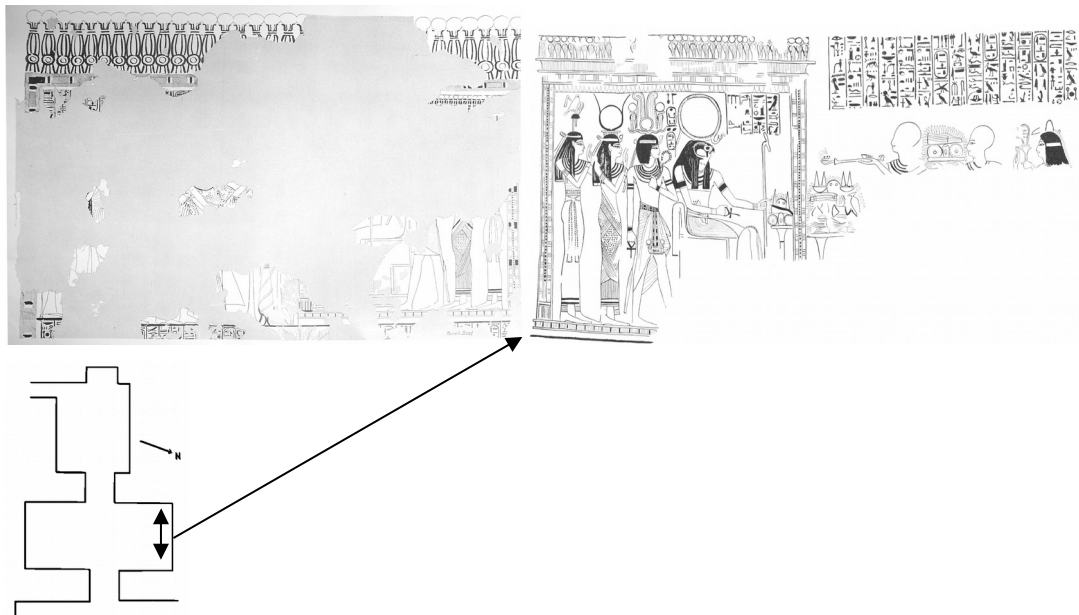


Fig. 250: Registro superior de la pared norte (Foucart 1935: pls. XXV y XXIII)

La pared norte mantiene una estructura de dos registros. El superior (Fig. 250) muestra una escena doble del difunto con su hijo y su esposa, quienes realizan, a la izquierda una ofrenda y libación ante tres divinidades y el rey en su kiosco y a la derecha ante Ra-Harakhty-Atum entronizado, seguido de Amenhotep I, Hathor y la diosa de Occidente en el kiosco (Foucart 1935: pls. XXIII-XXV).



Fig. 251: Lado izquierdo de la pared norte, registro inferior (Foucart 1935: pl. XX)

En el registro inferior se encuentran a la izquierda (Fig. 251) el hijo, el sacerdote *sem* y el lector con dos plañideras que realizan una ofrenda a la pareja sentada. Detrás de ellos la diosa árbol vierte líquido sobre la pareja y sus respectivos *baw* (Foucart 1935: pl. XX). En el sector derecho el sacerdote, el lector y las plañideras ofrendan ante el difunto y su esposa, quienes están delante de la tumba con la pirámide (Foucart 1935: pls pl. XXVI). Los motivos identificados se vinculan con la adoración y ofrenda del difunto a dioses funerarios y la presencia de la diosa árbol.

La pared este, lado norte presenta dos registros. En el superior se observa orientado a la izquierda al difunto y su esposa guiados por Horus. Delante de ellos en tres subregistros están las parejas de dioses sentados que representan al tribunal y en el extremo se encuentra Osiris entronizado junto a Isis alada en el pabellón y las figuras de los cuatro hijos de Horus sobre la flor de loto (Fig. 252). En estas escenas identificamos los motivos del juicio ante el tribunal divino y la presencia del difunto ante Osiris en su kiosco. En el registro inferior dos escenas continuas hacia la izquierda muestran al sacerdote *sem* que realiza libaciones a las ofrendas ante la pareja que se ubica delante de la tumba (Foucart 1935: pls. XVII-XIX).

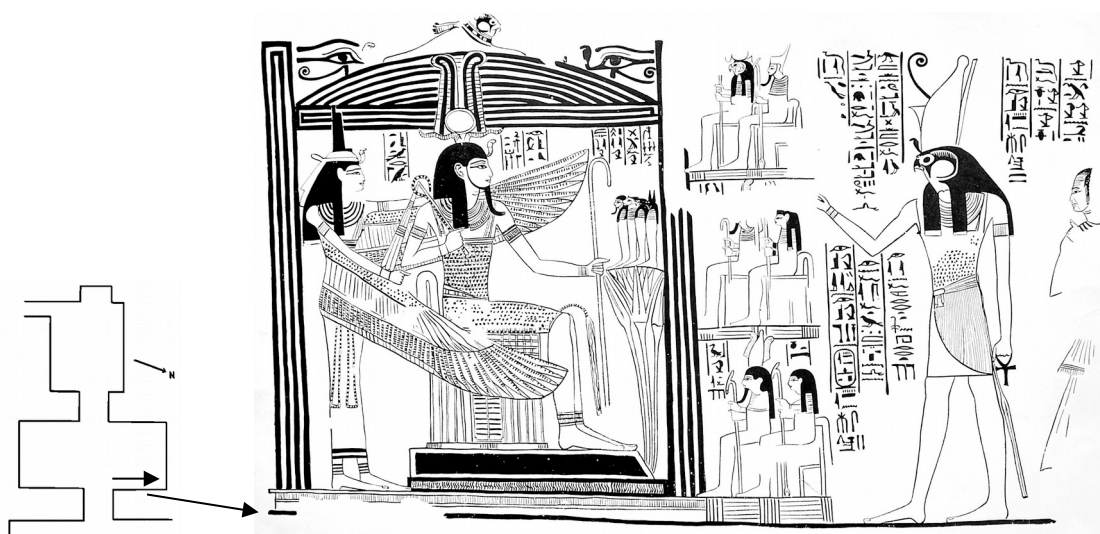


Fig. 252: Registro superior, lado norte de la pared este (Foucart 1935: pl. XVII)

Por último debemos señalar que los demás espacios de la tumba -segundo pasaje, sala longitudinal y cámara funeraria- carecen de decoración alguna.

4.1.2. La tumba de Userhat (TT51)

Localizada en Sheikh 'Abd el-Qurna. El título del propietario de TT51 era primer profeta del *ka* real de Tutmosis I, cargo que habría desempeñado durante el reinado de Ramsés I.

En la zona del patio, en la pared que constituye la fachada se encontró en el sector derecho una estela fragmentada en la que se observa parte de la escena en el campo superior y el texto inferior (Davies 1927: pl. XIX, 6). Al ingresar al monumento, en la pared este del primer pasaje se identifica al difunto en dirección al interior y fragmentos de un texto dedicado al sol poniente (𓂏) que dice “tomará posesión de su tumba piramidal...y sus cosas hacia el sarcófago” (Davies 1927: 4, pl. XIX, 3 y 5). El motivo presente en esta escena es la adoración al sol poniente.

El espacio contiguo es una estrecha sala transversal. La pared sur, del lado oeste se organiza en tres registros (Fig. 253). El superior muestra al difunto, orientado hacia la derecha, junto a Anubis ante la diosa Maat que preside la ceremonia de pesaje del corazón. A continuación el difunto arrodillado presenta una ofrenda a Osiris entronizado y a la diosa de Occidente alada en su kiosco. La última subescena presenta al difunto arrodillado en adoración ante la montaña, sobre la cual se observa el símbolo de Occidente que sostiene al halcón con el disco solar. Detrás de la montaña, representada con gran tamaño se encuentra la diosa de Occidente que realiza el gesto *nini*. Acompañan la acción las almas de Pe y de Nekhen, y los monos en grupos de tres cada uno (Davies 1927: pl. XIII).

En este caso podemos identificar los motivos relativos al juicio ante el tribunal divino, la presencia del difunto ante Osiris en su pabellón, la presencia de la diosa de Occidente y la montaña, la adoración al sol y la elevación del sol.

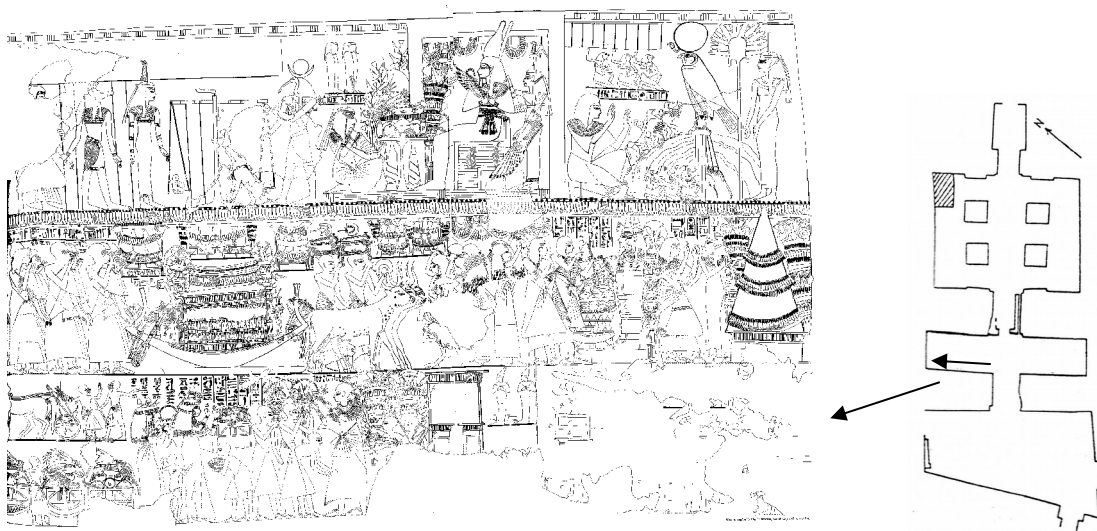


Fig. 253: Pared sur, lado oeste (Davies 1927: pl. XIII)

En el registro medio se observan grupos de hombres con ricos atavíos que siguen a la barca divina que lleva el catafalco, arrastrada en trineo por hombres y animales de tiro. Un grupo de plañideras expresa su lamento en dirección a la barca, en una representación similar a la de TT19. Sobre ellas, en un pequeño subregistro se

observa el aprovisionamiento de ofrendas. La comitiva es precedida por dos sacerdotes que realizan la purificación de las ofrendas y dos sarcófagos. Detrás de ellos un gran ramo de flores delimita la escena. En el extremo de la secuencia el difunto se encuentra de pie ante la diosa de Occidente. La divinidad está parada sobre el símbolo de la tierra delante de la representación de la tumba, en este caso ejecutada plásticamente a partir de una fachada muy pequeña con cornisa y rematada por una pirámide de gran tamaño adornada con guirnaldas a su alrededor. El último registro tiene el extremo derecho totalmente destruido, por lo que el resto de la escena sólo muestra la salida de Userhat desde el templo. El funcionario lleva numerosos collares y entrega un ramo a servidores, en tanto que su esposa e hijas celebran con alegría las acciones. Finalmente se distingue el aprovisionamiento de ofrendas en el sector izquierdo (Davies 1927: pl. XIII).

Nos interesa de manera particular señalar los motivos identificados en el registro medio: el cortejo fúnebre, el traslado del catafalco, el traslado del ajuar, la presencia de los sarcófagos, la realización de rituales a la momia, la presencia de la diosa de Occidente y de la tumba.

La pared oeste se divide en dos registros. En el superior los ancestros adoran a dios Montu y en el inferior Userhat y su esposa reciben ofrendas (Davies 1927: pl. XV).

La pared norte del lado oeste, igual que la sur se organizó en tres registros, de los cuales los dos superiores están dedicados a la celebración de los ritos fúnebres en honor de Tutmosis I y el inferior muestra la supervisión del difunto de la preparación de su equipamiento funerario (Davies 1927: pl. XVI).



Fig. 254: Pared norte, lado este (Davies 1927: pl. V)

La pared norte, del lado este está dividida en dos registros y cada uno de ellos distingue dos sectores (Fig. 254). En el registro superior, hacia la izquierda, el difunto está ataviado como sacerdote *sem* y con su familia adora y ofrenda a Osiris

entronizado en su kiosco junto a dos diosas. En el extremo derecho varios ritualistas realizan libaciones sobre grandes velas delante de dos parejas ubicadas en dos subregistros. En el registro inferior, en el sector izquierdo, el difunto y su familia adoran a Tutmosis I y la reina, en cuyo templo Userhat desarrollaba su servicio sacerdotal. En el sector derecho la escena del registro superior se repite aunque con algunas diferencias de tratamiento (Davies 1927: pl. V). El motivo reconocido es la presencia del difunto ante Osiris en su kiosco.

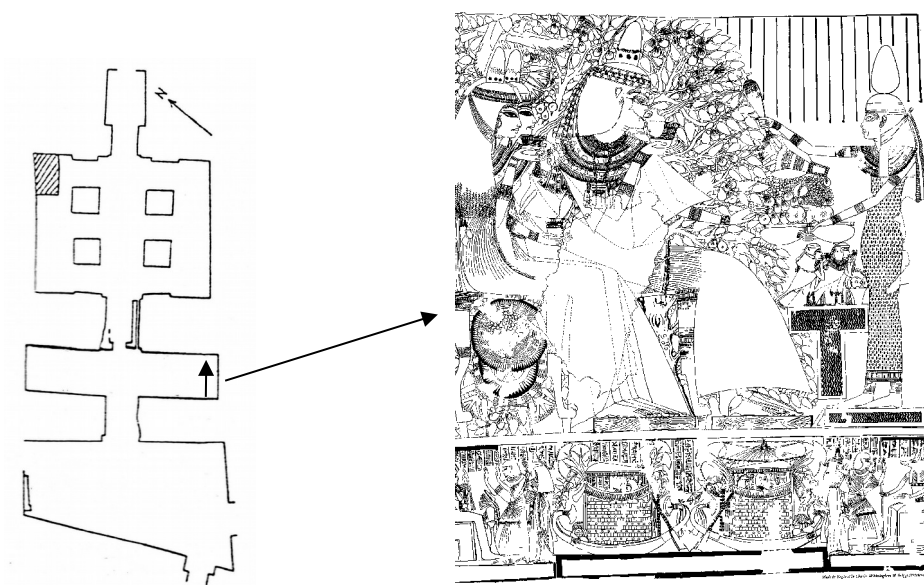


Fig. 255: Pared este (Davies 1927: pl. IX)

La decoración de la pared este está dispuesta en dos registros, como su opuesta en el oeste (Fig. 255). En el registro superior, de mayor tamaño que el inferior, el difunto, su esposa y su madre están sentados y ceremonialmente ataviados, y reciben alimento y bebida de manos de la señora del sicómoro, identificada como tal por la figura del árbol ubicada sobre su cabeza a modo de tocado. La diosa está de pie sobre el signo del agua y delante de ella se encuentra el estanque donde los *bau* de la pareja reciben también las provisiones. La escena está enmarcada por el frondoso árbol que se representó detrás de la pareja. En el registro inferior se visualiza una doble escena organizada de forma simétrica. En el centro, sobre el signo del agua, dos barcas divinas llevan el catafalco y se dirigen respectivamente hacia la derecha y hacia la izquierda. En el extremo izquierdo el difunto y su esposa adoran a Osiris entronizado y a la derecha a Anubis (Davies 1927: pl. IX). Los motivos identificados se refieren a la presencia de la diosa árbol y el cruce del río.



Fig. 256: Pared sur, lado este (Davies 1927: pl. XI)

Por último, la pared sur, lado este, se organiza en dos registros (Fig. 256). En el superior se observa en primer término al difunto, quien presenta una ofrenda de grandes dimensiones y luego se lo muestra arrodillado en su purificación por ocho sacerdotes. En el extremo derecho, se observa a Userhat de nuevo arrodillado y es presentado por Thot ante los dioses del tribunal ubicados en sus capillas, organizadas en tres subregistros, y ante Osiris, entronizado en su kiosco junto a Anubis. En el registro inferior el difunto, dos sacerdotes y tres mujeres presentan ofrendas y libaciones ante el dios Montu y la diosa Meretseger en el pabellón (Davies 1927: pl. XI). En este sentido identificamos los motivos del juicio ante el tribunal divino, la presencia del difunto ante Osiris en su kiosco y la adoración a los dioses funerarios.

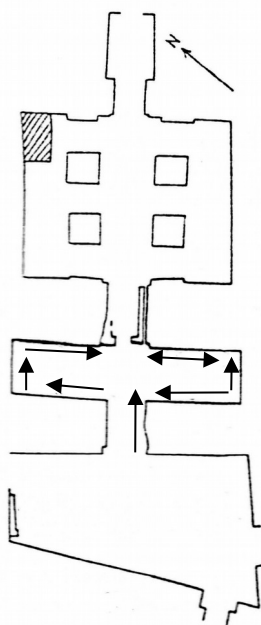


Fig. 257: Esquema de dirección de escenas de TT51

La simetría en la decoración de la tumba es clara en el caso de las paredes laterales este y oeste respecto de la organización y dirección de las escenas mientras se evidencia una correspondencia en la organización y el contenido en las paredes norte y sur entre sí en el lado oeste y este, tendencia que no se manifiesta en su direccionalidad.

4.1.3. La tumba de Paser (TT106)

Atribuida al reinado de Seti I, TT106 es uno de los hipogeos excavados en la colina de el-Khokha. Su propietario Paser era un funcionario de alto nivel en la administración del estado y llevaba como sus títulos principales los de gobernador de la ciudad y visir.

Es importante destacar por un lado las grandes dimensiones del monumento y la incorporación al diseño arquitectónico de tres nichos para estatuas a cada lado de la sala transversal, además del empleo de pilares como elementos de soporte tanto en el vestíbulo como en la sala longitudinal²²⁶. El alto grado de complejidad constructiva de la tumba se corresponde con la relevancia social de su propietario, que muestran sus títulos.

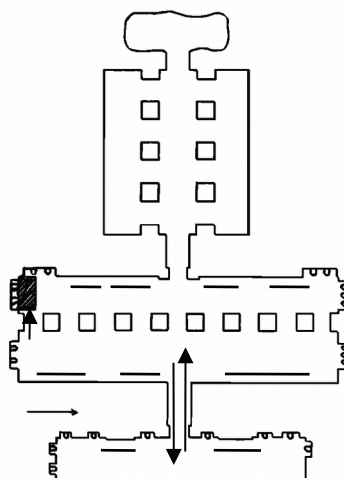


Fig. 258: Localización de escenas en TT106

El patio delimita el espacio exterior del complejo funerario cuya orientación ideal responde a los principios solares por lo que su eje principal es este-oeste. En el lado oeste se ubica la fachada, que está profusamente decorada con nichos para estatuas

²²⁶ Nuestro análisis se realiza en base al relevamiento de Porter y Moss, realizado a partir del manuscrito preparado por Sève-Söderberg para su publicación en *Private Tombs of Thebes III*. También hemos consultado los informes de trabajo de la misión alemana (Seyfried 1990), así como artículos interpretativos de algunas temáticas relacionadas al monumento (Seyfried 1995). Una más reciente publicación del monumento se encuentra aún en preparación Assmann *et. al.* *Das Grab des Paser (TT106)*, Theben X (Kampp 1996: 385).

y estelas. En el lado izquierdo de la puerta se ubicó una estela de borde redondeado, cuyo campo superior presenta una doble adoración del padre y del difunto a Ra junto a Maat y a Osiris junto a Isis. También se reconocen las ofrendas a la momia y un himno a Osiris (PM I¹ 219 (1)).

En la estela norte se representaron los rituales de purificación de la momia y un himno a los dioses de la necrópolis. Por encima de la estela una representación muestra al difunto junto con las almas de Pe y Nekhen, y los babuinos que adoran a la barca solar. La escena está asociada a un largo himno dedicado a los dioses de la necrópolis que se ha conservado en parte (PM I¹ 221 (3)). El texto reza:

“Adoración a Amón-Ra-Harakhty,
a quien el *ba* viviente alaba
por el Osiris, Paser, el dice:
Salud a ti, Ra cuando te levantas.
Amón, creador de dioses,
Ba oriental, halcón del occidente,
Behdet, señor de todo lo que el sol rodea,
que recorre todos los pasos?,
quien alcanza el camino del cielo y la tierra,
oculto?, oculto, cuyo ser no puede ser conocido,
y de quien nadie puede dar una imagen.
El que repite la vida al comienzo de cada mes,
cuya forma no se puede encontrar en los escritos,
dios del ayer, que ha nacido hoy,
como rey del Alto y del Bajo Egipto, Harakhty.
Ba viviente, quien está feliz con su ofrenda,
ningún dios come de [su] víctima,
ningún otro saca su valor.
(....)
Salud a ti, que te iluminas en [tu] barca,
Tú has iluminado las dos Tierras con tu belleza,
Halcón divino de colorido plumaje,
(halcón de) Behdet, quien al enemigo vence.
A ti sirve lo que tus dos ojos rodean,
(Tu), cuyo brillo de luz derramas.
[Tú eres] el uno, quien hace nacer a la humanidad,
madre y padre de ‘todos los ojos’,
tú apareces diariamente para ellos, tu creas su vida para ellos,
único pastor, quien protege su rebaño,
quien guía a millones con su luz.
Sus brazos están elevados, cuando tú apareces
y te levantas en el cielo hasta [tu ocultamiento]

en la zona occidental.
 Tú vienes en paz,
 [dios] del comienzo,
 [Te alegras triunfal sobre todos tus] [enemigo]s
 Qué hermoso es tu resplandor [en el Inframundo]
 [Tú] luz [sale] del cuerpo de Osiris,
 [...] los que duermen [...]
 Salud, Khepri [...]
 Amón-Ra Harakhty
 Quien crea y se levanta como un señor,
 Quien surgió de si mismo, Amón, el único creador,
 El se crea sin que ningún otro haya creado con el;
 [él] creo los diez mil y mil con su nombre;
 sin número montaña o país extranjero sin [frontera]
 [...]
 Nadie creo lo inferior y lo superior
 Excepto tu solo [con tus] brazos.
 Quien...descansa y las Dos Tierras crea.
 Ningún otro creo contigo!
 [Tú has creado el oculto Inframundo], para ocultar su forma,
 tú has elevado el cielo, para [elevar tu Ba]
 en tu nombre de "creador de las dos Tierras".
 Tú has construido la "gran casa" [en el cielo]
 [y estas] allí como "el del nombre oculto".
 Tú te levantas como Ra frente a frente
 [en su imagen de la mañana];
 tu atraviesas el cielo y su rostro [puede ser visto]
 [...]
 [...]
 [...]
 Tu luz está en el 'valle puro'
 [...]
 Tú has iluminado a Sokar en el santuario-*stjyt*
 [...] cuando tu descienes [...]
 [...] día a día.
 Tú eres el heredero, quien recorre el tiempo infinito
 [...] a quien con su luz.
 Yo he venido [a usted], el señor [de Maat],
 del tribunal,
 [mi corazón, no hay mentira] en el,
 Yo me alegro, cuando yo [...] veo
 [...] mi señor,

[...]

Nada he hecho incorrecto

[...]

Paser" (Assmann 1983: 152-154).

En esta escena los motivos presentes son: el nacimiento del sol, la creación y gobierno, la aparición en el cielo, el recorrido en la barca diurna, la acción de luz y brillar, la alegría de los ojos que lo ven, la derrota del enemigo, dar luz en el Inframundo, la unión de Ra-Osiris, el juicio ante el tribunal y la adoración al sol/Amón-Ra.

El ingreso a la tumba se efectúa por medio de un primer pasaje que conserva en su lado sur la figura del difunto y su madre y un himno a Ra, mientras en el lado norte el difunto solo adora al sol (PM I¹ 221 (4)). Los motivos que identificamos en el lado sur son el nacimiento del sol, la aparición en el cielo, la acción de dar luz, el triunfo sobre el enemigo, la alegría de los habitantes, el recorrido en la barca diurna y la adoración al sol naciente y en el lado norte la adoración al sol poniente y el juicio ante el tribunal.

Superado el pasaje se ingresa a una estancia de gran tamaño que es una sala vestibular. En ella debemos destacar los tres nichos ubicados en cada uno de sus lados –dos sobre las paredes norte y sur y uno en cada extremo occidental-, una pilastra en la pared norte y otra en la sur, y seis pilares dispuestos transversalmente y alineados con las pilastras que dividen el espacio en dos sectores: el oriental y el occidental. Tanto el eje central como el transversal que forman los pilares evidencian la distribución simétrica de los espacios y elementos arquitectónicos en la tumba.

La pared este, lado sur, está dividida en dos sectores. El izquierdo preserva la ceremonia de recompensa del funcionario ante la presencia de Seti I seguido por Maat y las almas de Pe y Nekhen. En el sector derecho el difunto inspecciona la preparación de la estatua del rey (PM I¹ 221 (5) y (6)).

La pared sur está formada por dos nichos excavados a los lados de una pilastra, en el centro de la cual se puede observar al difunto en dirección oeste (Fig. 259). El texto que acompaña la escena permite interpretarla como 'una acción de entrar y salir de Rosetau'²²⁷ (Seyfried 1990: 347, Tf. 57c). La pilastra norte carece de decoración. El motivo que corresponde reconocer es la presencia del difunto ante la tumba.

En el ala sur, la disposición de las escenas en la pared oeste diferencia también dos sectores. El izquierdo conserva fragmentos del texto de la promoción de Paser y el otorgamiento del cargo de visir y de la escena del juicio póstumo. En el sector derecho el sacerdote *sem* presenta ofrendas a Paser (PM I¹ 221 (8) y (9)). El motivo manifiesto es el juicio ante el tribunal divino.

²²⁷ Es decir en el dominio de Osiris.

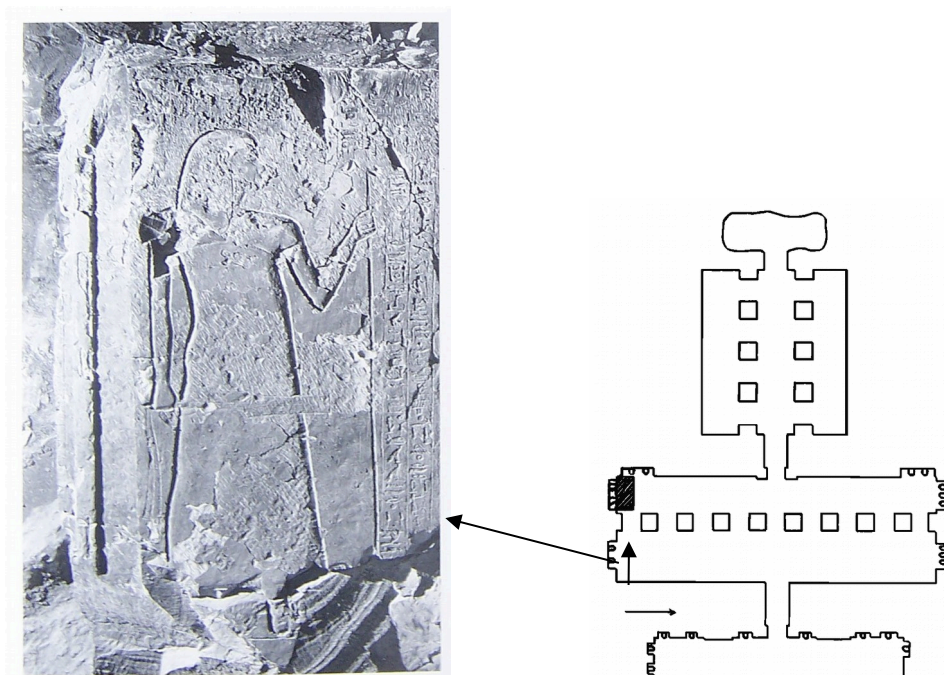


Fig. 259: Pilastra sur (Seyfried 1990: Tf. 57c)

La pared oeste mantuvo del lado norte esa división de dos sectores. En el izquierdo se distinguen sólo restos de lo que sería una escena de devoción del difunto delante de algunas divinidades funerarias (PM I¹ 222 (12)) y en el sector derecho el difunto con sus colaboradores 'llega para ver a Osiris' (PM I¹ 222 (11)). Estas secuencias expresan los motivos de la presencia del difunto ante Osiris y la adoración de los dioses funerarios.

En el caso de la pared este, lado norte reconocemos dos registros. El superior presenta a las almas de Pe y de Nekhen, y los monos en adoración a la barca de Atum. A continuación, Paser se ubica delante de una serie de puertas con sus guardianes y luego con su padre adora a Osiris (PM I¹ 222 (10)). En el registro inferior se reconoce a la pareja de Paser y su esposa que recibe ofrendas, y en el sector derecho la diosa árbol otorga agua a la pareja y sus *bau*. Identificamos en estas escenas los motivos de la presencia de la diosa árbol, el difunto ante las puertas, la presencia del difunto ante Osiris, la presencia de la madre, el empuje y el nacimiento del sol y el recorrido en la barca diurna.

Como hemos señalado, la sala posee ocho pilares cuyas cuatro caras están decoradas, aunque su grado de deterioro es variable y limita las posibilidades de su lectura. Las escenas relevadas por Sâve-Söderberg son las que a continuación se describen²²⁸ (PM I¹ 222-224)²²⁹:

²²⁸ La escena que se menciona en primer lugar en la descripción de cada cara, cuando no presenta un registro único, corresponde a la representada en el registro superior, que es la principal.

²²⁹ En cada uno de los pilares de la sala transversal (a) corresponde a la cara este, (b) a la cara sur, (c) a la cara oeste y (d) a la cara norte.

Pilar A: (a) el difunto es conducido por Horus ante Osiris y en el registro inferior el difunto adora a Hathor que realiza el gesto *nini*, (b) el difunto se dirige al este y se registran fragmentos de inscripciones (Fig. 260) (Seyfried 1990: Tf. 57d), (c) el difunto está ante un dios (?) y Hathor y en el inferior, un sacerdote ofrenda ante el difunto, (d) el difunto adora a Osiris (ȝ). Los motivos reconocidos son la presencia de la diosa Hathor y la adoración a los dioses funerarios.

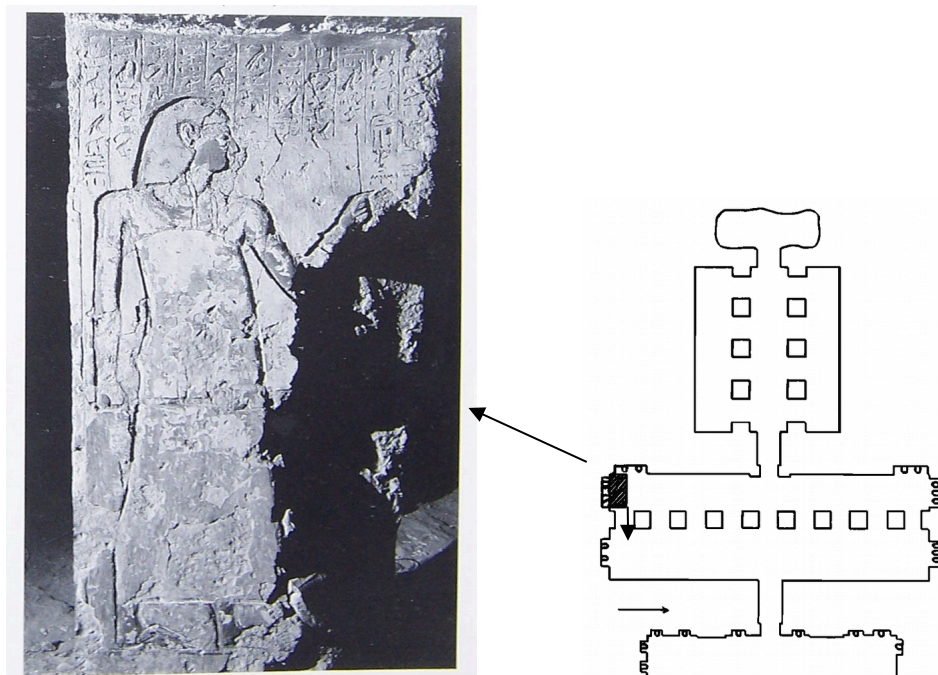


Fig. 260: Pilar A, cara b (Seyfried 1990: Tf. 57d)

Pilar B: (a) el difunto delante de Seti I y partes de textos y en el registro inferior un inscripción, (b) el difunto delante de un dios en el campo superior y en el inferior recibe ofrendas, (c) difunto adora a Osiris junto a Isis y en el registro inferior recibe libaciones, (d) difunto realiza libaciones ante Amenhotep I y su madre, y en el registro inferior los hermanos de Paser realizan libaciones al difunto y su madre. Los motivos presentes son la adoración a los dioses funerarios y la presencia de los reyes divinizados.

Pilar C: (a) el difunto ofrenda a Anubis y en el inferior su esposa realiza libaciones al emblema de Anubis, (b) el difunto adora a Osiris (como pilar *djet*) y a Isis y el difunto y su madre reciben libaciones en el registro inferior, (c) el difunto adora a Ra-Harakhty y Maat, los hijos realizan libaciones al difunto, (d) un rey es amamantado por la diosa vaca Hathor y la barca de Sokar en capilla. Reconocemos como motivo la adoración a los dioses funerarios.

Pilar D: (a) el difunto adora a Osiris y Maat, y en el registro inferior los padres de Paser fueron representados con un himno a Wennefer, (b) el difunto y su madre y el

hermano delante del difunto (?), (c) el difunto adora a Ra y en el registro inferior se observa un texto, (d) el difunto sale de la tumba, himno a Ra en la parte superior y un texto para ir a la Fiesta del Valle en la parte inferior. Assmann presenta ambos textos. El superior dice:

“Conjuro para salir al día, para adorar a Ra,
Quien se transforma en [...]
[por el príncipe y conde]...Paser
El dice:
Oh Amón-Ra-Harakhty
Quien aparece en su disco,
Quien resplandece como Ra,
al amanecer como Rey de los dioses!
Puedas tú hacer que yo vea [...] y adore tu belleza,
que realice alabanzas [a tu rostro],
que yo apacigüe [...]
Yo he actuado en Maat para ti, diariamente,
(porque) ella es tu hija y tú vives para ella.
Pueda ella continuar para mí sin apartarme,
pueda su majestad mi pecho abrazar,
y pueda ella hacer, que yo sea parte del estado
junto al Señor de Eternidad,
y pueda mi *ba* aparecer, cuando sea llamado,
y tomar las ofrendas que se reciban” (1983: 164).

El texto inferior reza:

El dice: ¡Oh mi señor, mi dios de mi ciudad, Amón, Señor de Karnak!
Puedas tú hacer, que permanezca bajo (la protección de) los antepasados, en
excelente transformación,
Pueda yo a su majestad venerar, cuando tú formes parte del desierto occidental, ‘el que
está en el rostro de su señor’,
en el que yo soy el primero de tus seguidores
en la Hermosa Fiesta del Valle!
Pueda yo recibir un vestido puro y vivir como todos los que tú amas,
para el *ka* de Paser” (1983: 164).

En este pilar se reconocen los siguientes motivos: adoración a Osiris y al sol, nacimiento del sol, dar luz y brillar y el juicio ante el tribunal.

Entre los pilares D y E, en el espacio del arquitrabe, se observa la barca con el sol y dos monos a cada lado que lo adoran²³⁰. El nacimiento del sol, la acción de dar

²³⁰ Escena relevada en la consulta del archivo fotográfico de la tumba realizado por la misión alemana de la Universidad de Heidelberg.

luz, la alegría de los habitantes que la ven y la adoración al sol son motivos presentes en la escena que está acompañada por un breve texto:

“[Adoración] a Ra en su aparición,
Cuando los monos solares [lo] adoran.
Salud a ti, Amón-Ra,
Atum señor de las dos tierras de Heliópolis,
[dios] único, de cuya forma no hay otro,
Rey de la Enéada, para quien ellos juran.
Ellos ven la luz por sus dos ojos,
Grande de majestad en el cielo,
los dioses y los hombres
se regocijan ante su rostro,
para el ka de Paser” (Assmann 1983: 163)

Pilar E: (a) el difunto adora a Ra-Harakhty y se registra un texto, y en el registro inferior el difunto y su madre adoran, (b) el difunto adora con un himno a Osiris Wennefer, (c) el difunto y su madre adoran Osiris y en el registro inferior el difunto es purificado, (d) el difunto adora a Montu y Maat, y en el registro inferior un himno a Seti I. En la cara (a) el texto conservado reza:

“Adoración a Ra cuando se levanta
en el horizonte oriental de cielo.
¡Salud a ti, Harakhty!
cuando surges en el cielo, él ha iluminado las tierras,
el dios resplandeciente, quien estuvo al comienzo,
Señor de rayos, creador de la luz.
Las serpientes se levantan ante ti [...?]
Los monos solares cantan para ti,
La Enéada te alaba en paz en la mañana (Assmann 1983: 165).

En este pilar identificamos los motivos de adoración al sol, el nacimiento del sol, la aparición en el cielo, la acción de dar luz y la alegría ante esa acción, la adoración a Osiris y a dioses funerarios.

Pilar F: (a) destruida, (b) textos del Libro de los Muertos, (c) una pirámide a cuyos lados se observa el símbolo del oro e inscripciones en el registro superior, y Anubis que sostiene la momia, como en el conjuro 1 del Libro de los Muertos junto a un texto en el registro inferior, (d) hombre que ofrenda al difunto y un arpista y una canción. El sarcófago delante la tumba y la presencia de la tumba son los motivos considerados allí.

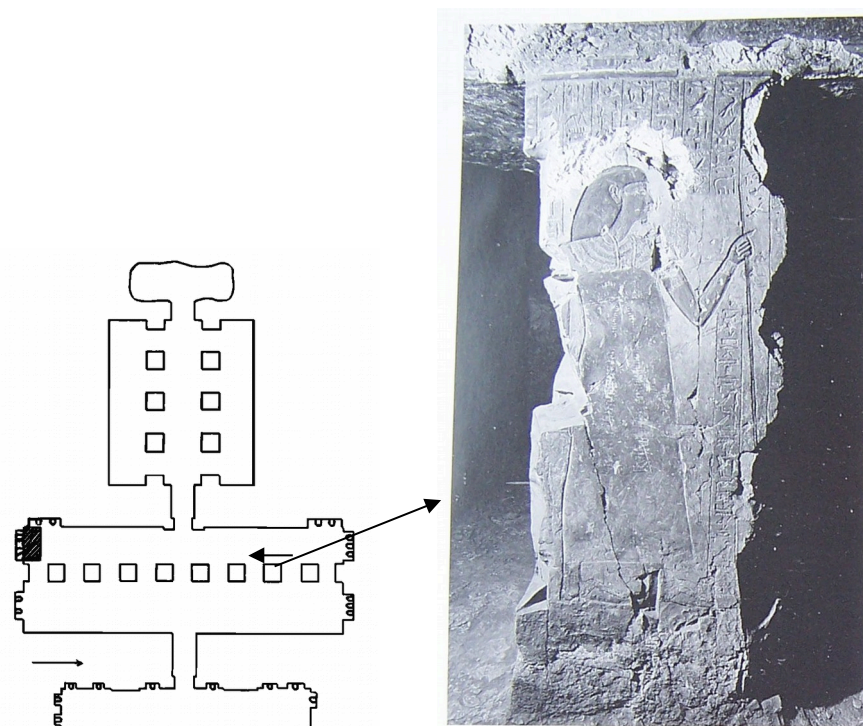


Fig. 261: Pilar G, cara c (Seyfried 1990: Tf. 58a)

Pilar G: (a) himno a Ramsés II, (b) el difunto y su madre adoran a Osiris e Isis, el difunto y su madre ofrendan, (c) el difunto sale a ver su casa (Fig. 261) (Seyfried 1990: Tf. 58a), (d) el difunto purifica la momia del padre. Es interesante destacar en este pilar la presencia de los padres y la adoración a Osiris.

Pilar H: (a) el difunto como sacerdote realiza libaciones para Meretseger con cabeza de león en una capilla y un texto de purificación a Ramsés II, (b) el difunto ante su madre que lo abraza y un texto (Fig. 262, izq.) (Seyfried 1990: Tf. 58b), (c) el difunto 'entra a Rosetau' y un texto que dice: "Conjuro para entrar libremente a Rosetau... Palabras dichas por el Osiris Paser, él dice: oh dioses, señores de Inframundo...abran para mí los cerrojos del Inframundo" (Seyfried 1990: 347) (Fig. 262, der.), (d) el difunto realiza libaciones sobre ofrendas. En la cara (b) el texto registra un diálogo entre el difunto y su madre. Paser dice: "te saludo, ciudad grande del desierto de donde he salido. Mírame llegar a ti de nuevo para descansar, mis brazos están en tu lugar. Salud a ti, en el occidente de Tebas", y la madre responde: "Qué bello es esto, mi corazón se alegra. El deseo que yo he dicho (es decir, que tú vengas a mi) ha sucedido" (Seyfried 1995: 229). Los motivos que se identifican son la adoración a dioses funerarios, el difunto ante la tumba y la presencia de la madre.

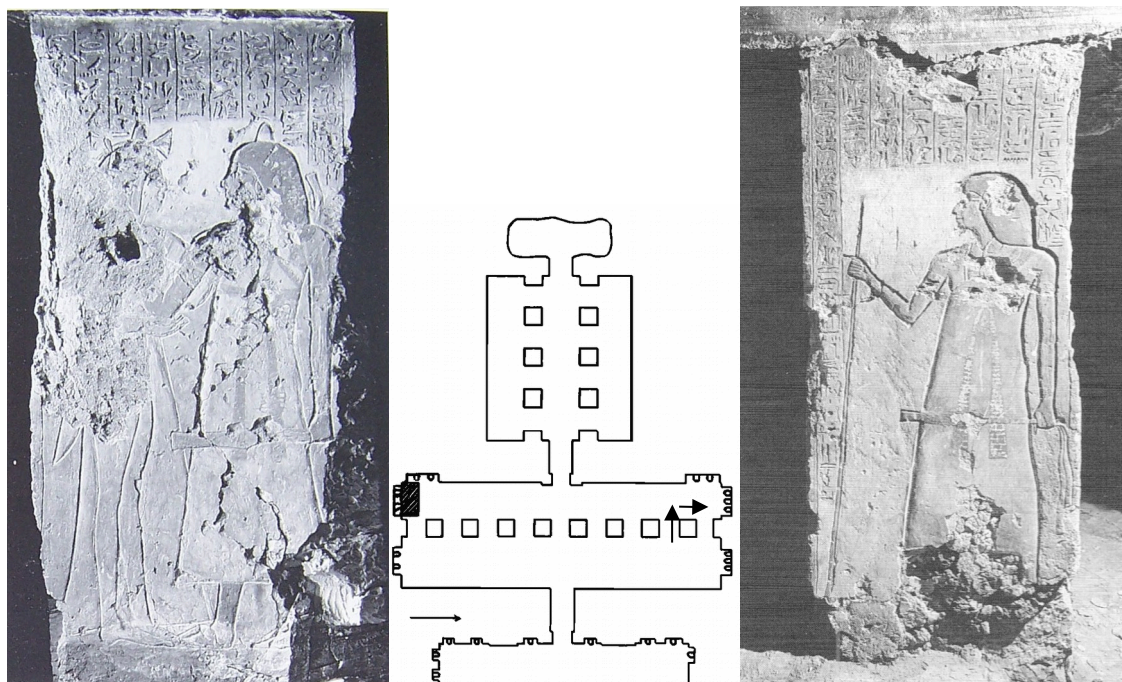


Fig. 262: Pilar H, caras b y c (Seyfried 1990: Tf. 58b, Seyfried 1995: Tf. XIIIc)

En dirección oeste, atravesando el segundo pasaje se accede a la sala longitudinal, en la cual sólo se ha conservado decoración en algunas de las caras de los pilares, a saber:

Pilar L: (a) partes de la figura del sacerdote ante el difunto, (b) el difunto adora a Amón-Ra-Harakhty, (d) una mujer sostiene un sistro y *menat*.

Pilar M: (b) el difunto realiza libaciones a la barca de Sokar.

4.1.4. La tumba de Pashedu (TT292)

Este monumento, cuya orientación geográfica es este-oeste, se localiza en la necrópolis de Deir el-Medina y su propietario se desempeñó como servidor del Lugar de la Verdad durante los reinados de Seti I y Ramsés II.

La zona del patio es comparativamente más amplia que la de otras tumbas cercanas. Siguiendo su orientación real este-oeste, en el lado norte de la fachada se preservó una estela excavada en la roca. En el campo superior se observa una escena doble de adoración a Ptah y Ra-Harakhty acompañados de una diosa. En el campo inferior Pashedu y su esposa adoran a la diosa vaca Hathor, quien se asoma desde la montaña (PM I¹ 375 (1)). La identificación de los motivos de adoración a dioses funerarios y la presencia de la diosa Hathor es posible en la estela.

Desde la puerta de ingreso se atraviesa el primer pasaje que conduce a una sala longitudinal conectada a su vez a un segundo pasaje. Los tres espacios mencionados carecen de decoración.

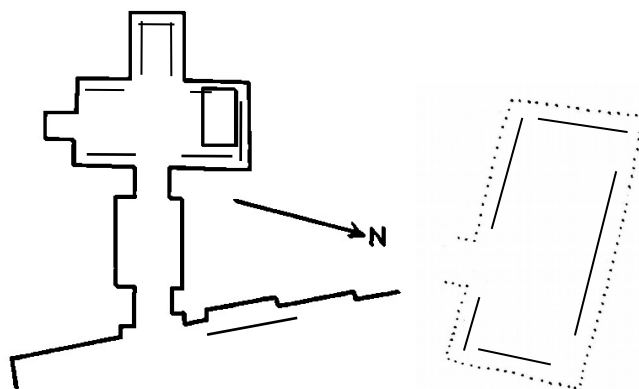


Fig. 263: Localización de escenas en TT292

En dirección oeste, el segundo pasaje permite el ingreso a la capilla. La decoración del lado sur de la pared este está organizada en tres registros: el superior presenta las barcas y altares delante de una divinidad y los dos registros inferiores un grupo de portadores de ofrendas. En la pared sur se ha excavado un nicho en cuyos laterales se observa la barca de Hathor a la izquierda y parientes a la derecha. También el lado sur de la pared oeste presenta una división en tres registros como su opuesta oriental. En el registro superior el difunto y su esposa, Makhay, ofrendan a Amón, Hathor, Khnum, Satis y Anukis. En los registros siguientes los parientes ofrendan a las divinidades. En estas escenas se identifica el motivo de la adoración y ofrenda a los dioses funerarios.

En el lado norte de la pared oeste el difunto realiza la adoración a Osiris y Hathor como la diosa Imenet (Refai 1996: 17). En la pared norte, una escena en la parte superior muestra el emblema de Occidente personificado sobre el horizonte entre dos figuras de Anubis en su forma de chacal. El resto de la pared está dividido en dos registros. El registro superior muestra a la esposa de Pashedu en continuidad con la pared oeste y las barcas del viaje a Abidos. En el inferior se inicia parte de la procesión funeraria, que también se continúan en la pared contigua pero en este caso oriental. Los motivos relativos al viaje solar son: el difunto ante Osiris, el cruce del río, el traslado de sarcófago y el ajuar y el nacimiento del sol.

La pared este, lado norte está organizada en dos registros. En el superior se muestra al difunto con su esposa al realizar la ofrenda a Anubis y Hathor. En el inferior se desarrolla la procesión funeraria que se continúa en la pared norte. La adoración a dioses funerarios y el cortejo fúnebre se reconocen como motivos en estas escenas.

El espacio contiguo es el sector más occidental de la tumba. En la pared sur las escenas están dispuestas en dos registros en los que se observa una secuencia de divinidades sentadas y la adoración de Thot con partes del texto (Bruyère 1925: pl. XXI 3). Hay también rastros fragmentarios de las figuras de Ra-Harakhty y de Harsiesi. La

pared norte muestra en el registro superior la adoración a la Tríada de Elefantina y a la de Menfis en el inferior.

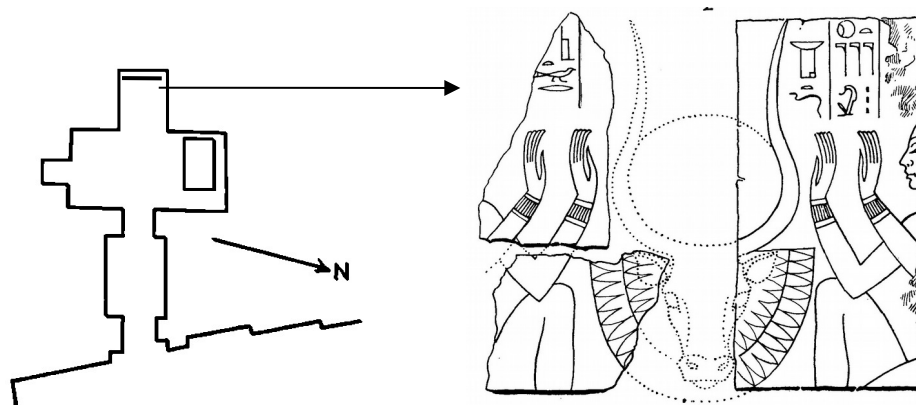


Fig. 264: Escena de pared oeste, capilla (Bruyère 1925: XXI, 2)

En la pared oeste se ubica una estela en la cual Isis y Neftis adoran a la diosa vaca Hathor que lleva el disco solar entre sus cuernos (Fig. 264) (Bruyère 1925: XXI, 2). El motivo presente es el nacimiento del sol.

En el sector noroeste de la capilla se encuentra el acceso a la cámara funeraria, que está decorada como la mayoría de las tumbas de esta necrópolis. En el lado oeste de la pared sur y en la pared oeste se registraron la adoración del difunto y su esposa a Harsiesi y a Isis, y una escena en la que Anubis se inclina sobre la momia que yace en su lecho. En estas escenas se destacan los motivos de los rituales sobre la momia y la adoración a dioses funerarios.

En el lado este de la pared sur y en la pared este, se observa a la pareja sentada y un hombre delante de ellos, además del propietario y su mujer ante la diosa árbol que ofrece agua para sus *bau*. El motivo es aquí la presencia de la diosa árbol.

Por último, la pared norte presenta dos escenas. Por un lado el difunto y su esposa son conducidos por Anubis en el Más Allá, y luego el difunto arrodillado se presenta ante Osiris. Los motivos de esta pared central de la cámara funeraria son el juicio ante el tribunal y la presencia del difunto ante Osiris.

4.1.5. La tumba de Pashedu (TT323)

También situada en Deir el-Medina, esta tumba pertenece a otro Pashedu cuyo título era dibujante de Amón en el Lugar de la Verdad y en el templo de Sokar.

El ingreso a la tumba conduce a una primera sala (A), desde la que se pasa a otra estancia con cúpula (B), que permite el descenso hacia la sala (C), en un nivel inferior. En ellas no se conserva decoración.

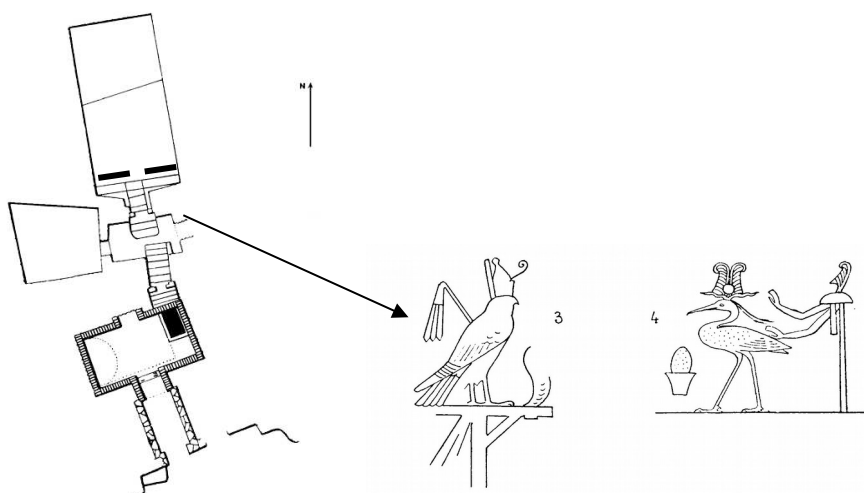


Fig. 265: Emblemas de Occidente, pared sur, cámara funeraria de TT323

También la tumba de este Pashedu posee decoración en su cámara funeraria, a la cual se accede por medio de una segunda escalera que sale de la sala (C). En la pared sur de la cámara funeraria, a ambos lados de la entrada se ubicaron las figuras del halcón del Occidente y del pájaro *benu* con el emblema de Occidente (Fig. 265) (Bruyère 1925: pl. XXIII 3, 4).

En la pared oeste se representaron a los padres de Pashedu y otros parientes delante de Ptah-Sokar, y en otra escena Nut arrodillada entre dioses momificados y pilares-*djed* (Bruyère 1925: pl. XXIV -abajo). En la pared este un grupo de parientes se arrodilla delante de Osiris y la diosa de Occidente y en la siguiente escena Isis como Imenet se arrodilla entre dos dioses momificados y emblemas-sa (Bruyère 1925: pl. XXIV medio).

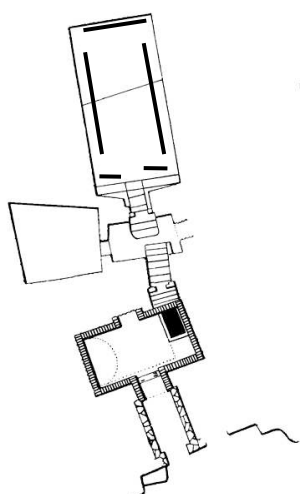


Fig. 266: Localización de escenas, cámara funeraria de TT 323

Por último, en la pared norte del Tympanon dos *bau* adoran al disco solar sostenido por los brazos de Nut. En la parte inferior es Anubis quien sostiene la momia entre Isis y Neftis (Bruyère 1925: pl. XXIV arriba, izquierda).

Las diferentes escenas de la cámara funeraria de TT323 evocan de manera evidente los motivos de la presencia ante Osiris, la elevación del sol y el nacimiento del sol.

El elevado número de motivos relativos al viaje solar en las tumbas tebanas analizadas datadas al comienzo de la época ramésida continúa la tendencia de finales de la dinastía precedente, como se puede observar en los Cuadros 14 y 15, sobre todo en las tumbas de Paser (TT106) y de Userhat (TT51). El conjunto de motivos se localiza en la fachada, el primer pasaje, de forma especialmente frecuente en la sala transversal y en la capilla. Su registro en la cámara funeraria se verifica en los casos de TT292 y TT323, tumbas pertenecientes a la necrópolis de Deir el-Medina.

Respecto del cruce del río, el cortejo fúnebre, el traslado del ajuar funerario, del sarcófago, su presencia delante de la tumba, los rituales sobre la momia, la presencia de la tumba o la montaña que forman parte de la fase nocturna del viaje del sol se registran en su mayoría en la sala transversal y los pilares, la capilla y de forma particular en la fachada, y en la cámara funeraria en la tumba de Pashedu (TT292). La evidencia disponible de estos monumentos sólo permite plantear la configuración de dichos motivos a partir de su componente figurativo.

También en la fase nocturna, los motivos del difunto ante la tumba, la presencia de la diosa de Occidente o Hathor, de los padres, la adoración a Osiris y los dioses funerarios, la presencia de la diosa árbol, del difunto ante Osiris, el juicio ante el tribunal divino y el difunto ante las puertas del Inframundo integran componentes figurativos y textuales y se localizan principalmente en la fachada (en TT106 y TT292), en el primer pasaje, la sala vestibular, con mucha frecuencia en los pilares y pilastras en TT106, en la capilla en TT292 y en las cámaras funerarias de ambas tumbas de Deir el-Medina.

Es interesante destacar que los motivos de dar luz a los habitantes de Inframundo y la unión Ra-Osiris a partir de los textos solo se presentan en la fachada de la tumba de Paser (TT106) y la total ausencia de los Campos de Iaru, motivo que se registro con frecuencia en las tumbas precedentes. En este sentido se mantiene la presencia de la diosa árbol y el juicio ante el tribunal divino en casi todas las tumbas y del difunto ante Osiris en todas ellas.

Debemos señalar que la fase diurna del periplo se conforma a partir de los motivos del empuje del sol, el nacimiento, la aparición en el cielo, el recorrido en la barca diurna, la creación del sol, la acción de dar luz y brillar, el triunfo sobre el

enemigo y la adoración al sol naciente o a Amón-Ra, sobre todo en TT106 y en menor medida en los demás monumentos. Los espacios donde se localizaron estos motivos son la fachada, la sala transversal y los pilares, la capilla y la cámara funeraria con una fuerte presencia del elemento figurativo y de manera particular también textual en TT106, tumba en la que se registra la mayor frecuencia de los motivos considerados. En continuidad con la etapa precedente, el motivo del empuje del sol se registró en tres de las tumbas estudiadas.

Como en algunas tumbas de fines de la dinastía XVIII, identificamos también en la dinastía XIX la presencia de Harsiesi, Montu, Meretseger, Khnum, Satis, Anukis y Ptah-Sokar junto a los dioses funerarios tradicionales.

Por último, con relación a la estructura arquitectónica, se destaca que cada uno de los monumentos funerarios presenta un diseño singular que lo distingue de los aquí considerados del mismo período²³¹. Asimismo, a partir de los planteos de Assmann (2003b) y Barthelmess (1992) hemos señalado los cambios verificados en los principios arquitectónicos y decorativos en uso hacia fines de la dinastía XVIII. Estos se evidencian, por ejemplo en el énfasis dado al eje vertical (aunque presente en tumbas anteriores), en correspondencia con la nueva función de templo de la tumba, que se constituye en espacio de adoración del difunto hacia los dioses (Assmann 2003b: 47-49). En consecuencia, en las tumbas ramésidas el eje se configura a través de tres niveles: la pirámide, la sala o capilla de culto y el sector funerario (Barthelmess 1992: 3). Estas nociones y los motivos identificados constituyen el marco de análisis para la interpretación de las imágenes del viaje solar en este periodo inicial de la nueva dinastía.

4.2. La imagen del viaje solar en la transición hacia la dinastía XIX

El caso de la tumba de Amenemose (TT19) es tomado como modelo para el estudio del viaje solar durante el período de reinado de Ramsés I y para su análisis comparativo con la tumba de Userhat (TT51).

El programa decorativo de este monumento se corresponde con la tendencia que caracterizaría a las tumbas ramésidas²³², ya que desarrolla principalmente dos temas rituales: la Fiesta del Valle y la procesión funeraria. Además se reconoce en él una fuerte presencia de divinidades.

El circuito de circulación se inicia en la sala transversal, en la pared sur, que muestra parte de la Fiesta del Valle. En ese marco de celebración nos interesan las escenas ubicadas en el tercer registro en dirección a la pared oeste (Fig. 267). La

²³¹ Ver Segunda parte, Capítulo 2.

²³² En estas dinastías desaparecen del registro parietal los temas enfocados en la vida social para concentrarse en motivos de carácter puramente ritual.

secuencia de los motivos tratados como el traslado del sarcófago en la barca protegida por las diosas Isis y Neftis, divinidades guardianas por antonomasia del difunto; el cortejo fúnebre, que cuenta con la presencia de los “Amigos”, las plañideras y el traslado del ajuar por los portadores (Foucart 1932: pls. II-III) forman parte del trayecto por tierra de la procesión y conforman la imagen del arribo a la región occidental. En esta imagen es necesario el acompañamiento de Isis y Neftis en los extremos de la barca, quienes en la fase del entierro lloran al difunto y propician la posibilidad de superación de la muerte protegiéndolo y reintegrándolo físicamente, de acuerdo al mito osiriano. La divinidad solar, con la que el difunto se identifica, se encuentra en un momento de transición en el que requiere de la asistencia de sus colaboradores o esfera personal. El difunto requiere así de la acción directa de su cortejo, que integra diferentes grupos sociales, para superar los peligros de ese tránsito.

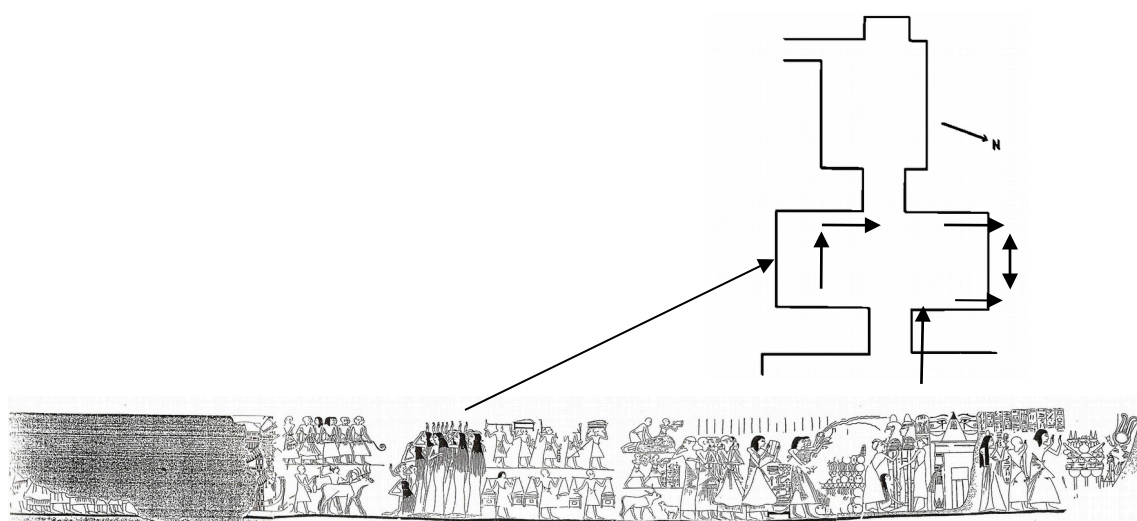


Fig. 267: Circulación este-oeste e imagen del arribo a Occidente en TT19 (Foucart 1932: pls. II-III y IX-X)

Esta imagen se complementa con las escenas de la pared oeste, lado sur de la sala, del mismo modo que en la tumba de Nebamón e Ipuky (TT181), por lo que deben ser interpretadas de manera conjunta a partir del movimiento de circulación.

En el registro inferior en continuidad con el traslado del ajuar y las plañideras como parte del cortejo, se registraron las ofrendas y dos sarcófagos sostenidos por dos hombres y una mujer que se lamenta en el momento de ejecución de los ritos de Apertura de la Boca delante de la tumba. En este punto, retomamos el planteo de Barthelmess sobre el marcado realismo en el desarrollo de estas escenas que muestran el tránsito al Occidente (1992: 24), expresado por ejemplo en las muestras de dolor de las plañideras y de la viuda en esta tumba. Por su parte, el monumento propiamente dicho fue representado con una pirámide en su parte superior y frente a él se ubicó la estela.

Una variante de este motivo se elaboró mediante la graficación de la realización de la ofrenda y adoración por parte del difunto, su hijo y su esposa ante la montaña occidental de la cual se asoma la diosa Hathor (Fig. 268). La llegada de la momia o del difunto a la tumba o la montaña constituyen así la etapa final de la transición hacia el oeste y la noche para iniciar la fase nocturna del viaje, de manera similar al tratamiento del tema en época anterior.



Fig. 268: Imagen de arribo, ingreso y recepción en el Occidente. Pared oeste, lado sur de la sala de TT19 (Foucart 1932: pl. IX)

La secuencia de motivos señalados es comparable con la escena desarrollada en el registro medio de la pared sur, lado oeste, de la sala transversal en la tumba de Userhat (TT51). El cortejo fúnebre formado por los hombres de élite y las plañideras, el arrastre de la barca divina con el catafalco, la realización de los rituales de Apertura de la Boca sobre los sarcófagos y el encuentro del difunto con la diosa de Occidente delante de la tumba configuran de igual manera y significación la imagen del arribo al Occidente que lleva implícita la idea del abandono del mundo de los vivos en el este como el sol luego que atraviesa el horizonte occidental (Fig. 269). Esta imagen de arribo se registra también en la capilla de TT292.

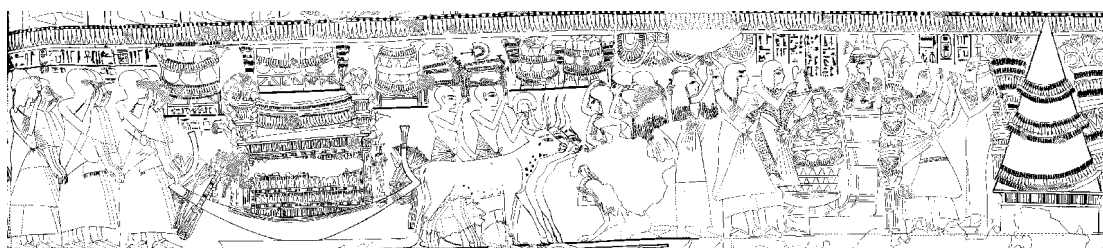
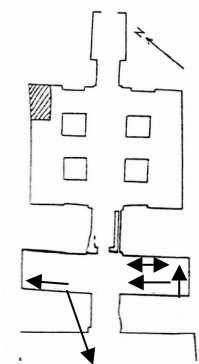


Fig. 269: Circulación este-oeste y arribo e ingreso a la zona occidental en TT51 (Davies 1927: pl. XIII)

En relación con estos motivos, cabe consignar que los rituales de purificación y de Apertura de la Boca que se realizan sobre las momias frente a las tumbas son ritos de paso que tienen la función de activar las fuerzas vitales del cuerpo momificado para animarlo y hacer posible su vida en el Más Allá. Se conjuraba así la desmembración producida por la muerte (Assmann 2005b), tal como lo registra el Libro de los Muertos en el conjuro 23 (Faulkner 1993: 51). Este pasaje está estrechamente conectado con dos importantes imágenes del viaje solar: la primera es la del ingreso al Más Allá, en este caso duplicado en el arribo de la momia a la tumba y en la introducción del difunto en la montaña.

Hemos considerado ya en el análisis de los monumentos que realizamos en los capítulos anteriores que los espacios materiales y simbólicos de acceso son variados pero que a la vez están íntima e indisolublemente asociados por su evocación semántica. Por una parte el acceso a la tumba representada por medio de la fachada, el pórtico y la pirámide en su parte superior (en particular en TT19) puede entenderse como el espacio físico de residencia del difunto que ha sido aprovisionado efectiva y mágicamente²³³ con los bienes materiales y los alimentos necesarios para su vida por la eternidad. El entierro y el ingreso a la tumba simbolizan la integración física y además la conmemoración social de la comunidad de los vivientes del hecho vital y concreto del paso a una existencia de naturaleza diversa (Catania 2009a: 95-96).

²³³ Eso es por su representación lingüística o figurativa en la decoración parietal.

También la fachada de la tumba, que conecta e incluso emerge desde la montaña sagrada de Occidente, es un elemento reiterado en la iconografía²³⁴ que se enfatiza aún más con la adoración y las ofrendas del difunto con su esposa e hijo ante la diosa Hathor, que sale de la montaña coronada por el disco solar entre sus cuernos²³⁵. En TT51 el difunto ingresa a la tumba cuya pirámide resalta por su tamaño asociada a la zona de la necrópolis o la montaña en tanto la diosa de Occidente se encuentra sobre el símbolo de la tierra²³⁶. En ambos monumentos funerarios la identificación entre la montaña, la tumba y el Occidente son claros.

La imagen de recepción del difunto, que también forma parte del viaje solar, está igualmente identificada en la tumba de Amenemose, mediada por la presencia de la diosa Hathor, y en la tumba de Userhat por la diosa de Occidente (Fig. 270). Con su entrada al interior de la montaña, asociada a la necrópolis tebana que alberga las momias, el difunto y el dios sol son recibidos y protegidos en el Occidente para iniciar las horas de la noche y, de esta forma, su estadía en el nuevo mundo. La protección de las diosas evidencia la necesaria acción de la constelación que ayuda al sol en su periplo. Por otro lado, el vínculo con la diosa Hathor y la diosa de Occidente, señoras de la necrópolis, también remite a su rol de diosas madre, por lo que tanto el sol como el difunto retornan al seno materno del cual será posible el renacimiento en la mañana. El abrazo de la diosa de Occidente, comprende la bienvenida y por sobre todo la unidad de las fuerzas activas de la regeneración cíclica solar.

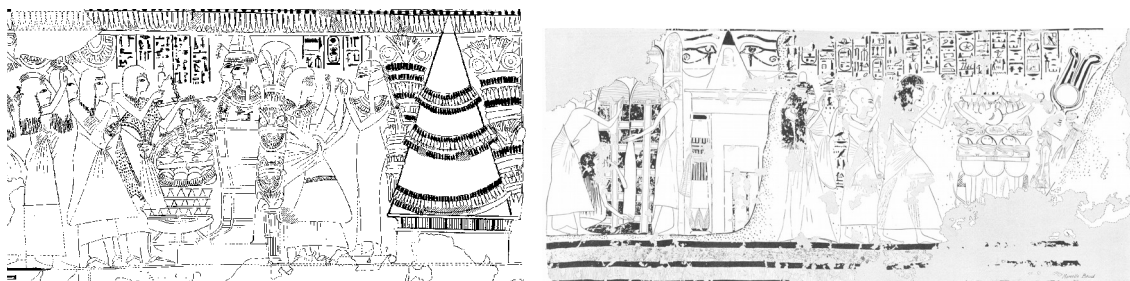


Fig. 270: Imágenes de recepción en TT51 y TT19 (Davies 1927: pl. XIII, Foucart 1932: pl. IX)

Esta imagen sintetiza por un lado el acceso al Occidente luego de la muerte pero un ingreso a la vez que implica transfiguración: la muerte debe tener como contraparte la vivificación. El rol de la montaña, que es evocada por su color rosado, desde la que el sol hace su aparición en cada amanecer²³⁷, expresa la superación de los peligros en el viaje nocturno y la victoria del orden en tanto creación de vida. De la misma forma,

²³⁴ En la tumba de Roy (TT255) se registra un motivo semejante.

²³⁵ En TT49 encontramos un motivo similar.

²³⁶ La diosa sobre el símbolo de la tierra está presente en TT55 aunque la tumba se encuentra delante de la divinidad.

²³⁷ Este tema será analizado más adelante a partir de otros motivos presentes en las tumbas.

el ingreso a la montaña contiene la posibilidad latente de renacimiento del difunto como el sol con quien se identifica en el cuerpo de su madre Nut.

El movimiento de circulación se dirige ahora al sector norte de la sala de TT19. En relación a la transición de la decoración y siguiendo este movimiento de desplazamiento de sur a norte, una vez más la arquitectura ofrece por medio de la abertura del segundo pasaje el soporte material del umbral, del límite entre el arribo, el ingreso y la estancia en el otro mundo, esta última desarrollada en este sector norte de la sala, en estrecha semejanza con la secuencia en la tumba Nebamón e Ipuky (TT181).

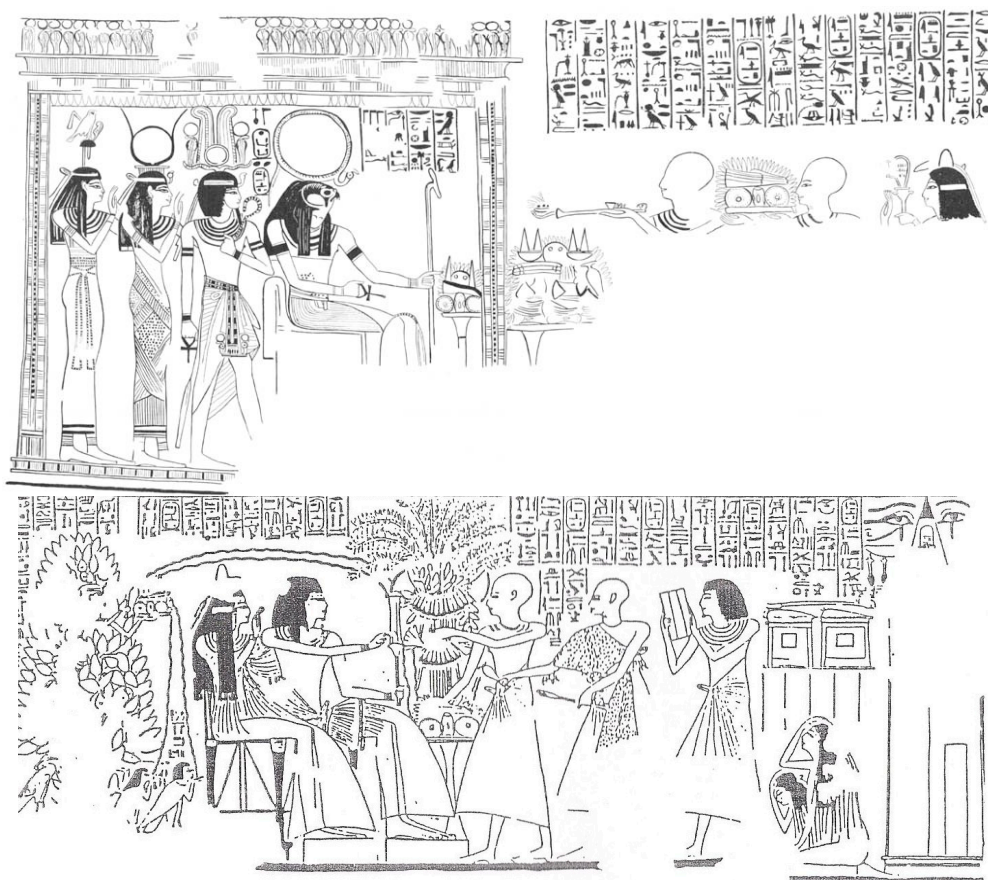


Fig. 271: Imágenes de la estancia en el Más Allá, pared norte, sala transversal de TT19
(Foucart 1932: pls. XXIII, XX)

En la zona inferior de la pared norte (Fig. 271) observamos una escena doble donde el hijo, el sacerdote *sem* y el lector ofrendan al difunto y su esposa, junto a la diosa árbol que ofrece agua y alimento a la pareja y sus *bau* (sector izquierdo), y donde el sacerdote *sem*, el lector y las plañideras ofrendan a la pareja de difuntos delante de la tumba (sector derecho). Como complemento en el registro superior también una doble escena de adoración muestra en el sector izquierdo el difunto, su hijo y su esposa adorando a Ra-Harakhty, Atum, Amenhotep I, Hathor y la diosa de

Occidente, mientras en el sector derecho el difunto, su madre y su hija adoran a tres divinidades y al rey. De forma integrada, los motivos desarrollan la imagen de la estancia en el Más Allá, esta vez por medio de la figura de la diosa árbol, quien simboliza la materialización de la transición hacia el nuevo mundo y el aprovisionamiento de los alimentos eternos en el Más Allá para la regeneración del difunto. La adoración y la presencia ante divinidades como Ra o Atum remiten igualmente a la permanencia del difunto en el mundo de los dioses.

En la pared oeste, registro inferior, la escena duplicada de presentación de ofrendas al difunto y la esposa delante de la tumba (Foucart 1932: pls. XXVI-XXVII) por parte de su hijo Beknay y dos hombres (en el sector izquierdo) y por el sacerdote *sem*, el lector y una plañidera (en el derecho) se vincula principalmente con la imagen antes considerada de la estancia en el Más Allá, concepción que incluye variados espacios.

El disfrute de la vida luego de la muerte, que es frecuente en los conjuros del Libro de los Muertos, está asociado en este caso con la recepción de ofrendas junto a las divinidades²³⁸. Uno de los lugares donde se efectiviza esta acción es el Campo de Ofrendas (Faulkner 1993: 103), por lo que la recepción de éstas por el difunto simboliza su acceso a ese espacio del Más Allá -incluso cuando el motivo no está explícitamente representado-, el encuentro con los dioses, de quienes recibe estos dones diariamente, y la continuidad de la vida en conexión con el mundo de los vivos a través de la tumba, de la cual podía salir y entrar libremente.

En la tumba de Userhat (TT51) la localización ideal, aunque no real, de estos motivos es similar. En la pared este (como la norte de TT19), en el registro superior, el difunto, su esposa y su madre reciben alimento y bebida de las manos de la diosa del sicómoro, en este caso identificada también como diosa árbol por su representación detrás de la pareja que nutre de sentido la escena (Fig. 272). La diosa se relaciona no sólo con la bienvenida en el Más Allá sino también con la posibilidad del aprovisionamiento en este nuevo espacio, entendido como un lugar de placentero disfrute. La recepción de los nutrientes se efectúa en beneficio de los difuntos y de sus *bau*, temática relacionada con la recepción de ofrendas en la pared norte contigua (en correspondencia con TT19).

²³⁸ Conjuros 53 y 71.

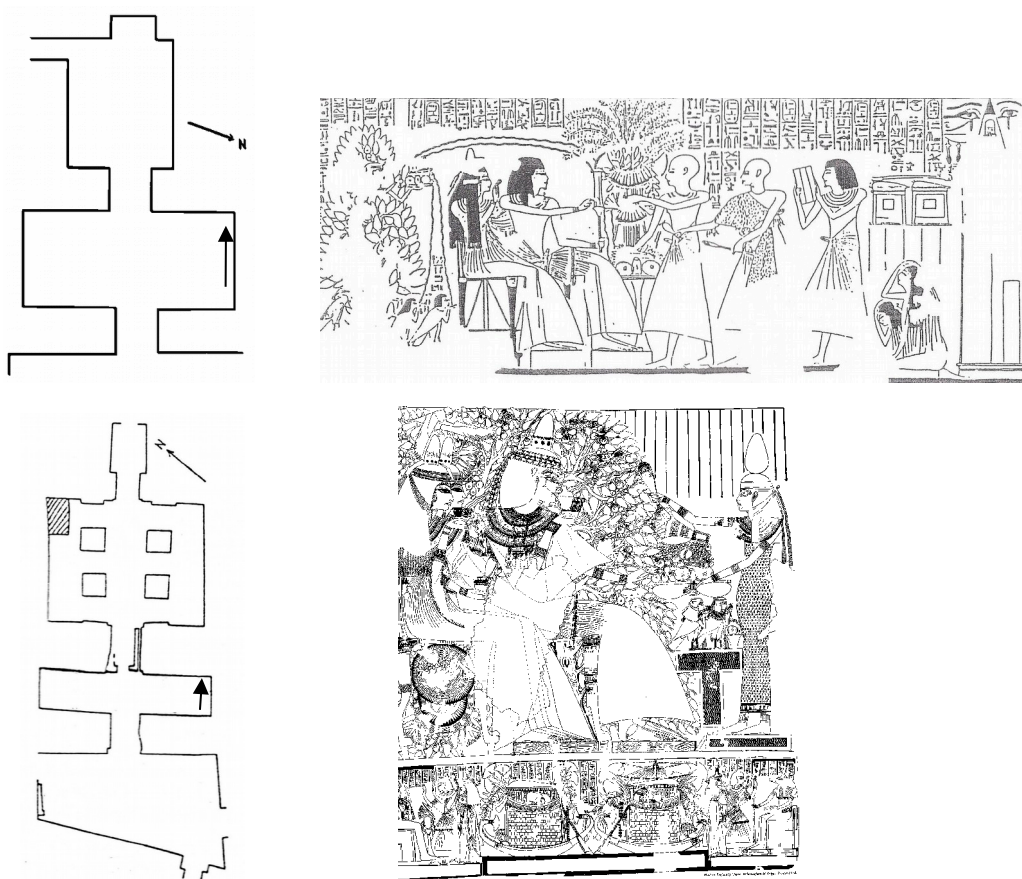


Fig. 272: Localización comparativa de la presencia de la diosa árbol en TT19 y TT51

La última escena que analizamos en la tumba de Amenemose (TT19) lleva a un movimiento hacia la pared este del lado norte, en la cual el registro superior muestra la conducción del difunto y su esposa por Horus ante los dioses que forman el tribunal divino y ante la presencia central de Osiris e Isis alada en el kiosco que significan la transfiguración e integración final del difunto como un 'justificado' y el disfrute de la vida luego de la muerte en la Casa de Osiris (Fig. 273).

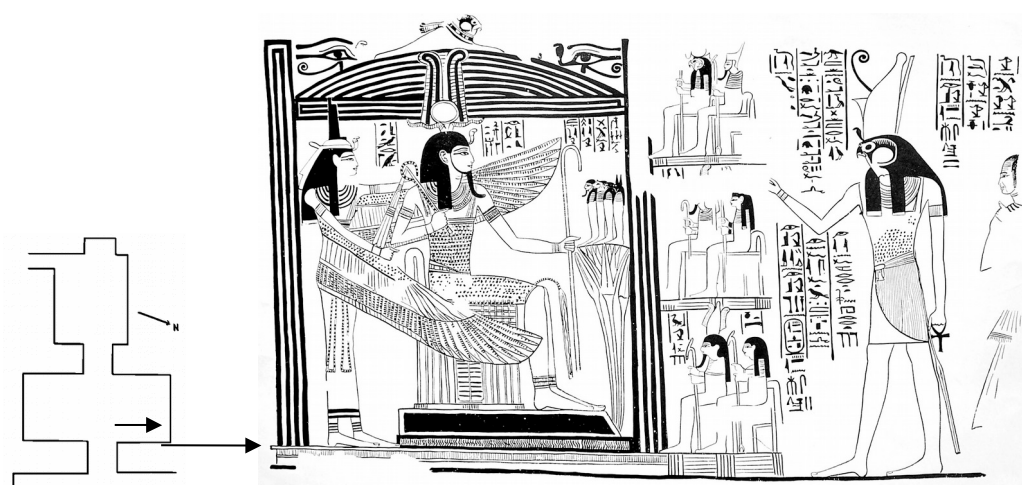


Fig. 273: El difunto ante Osiris, pared este, lado norte (Foucart 1935: pl. XVII)

Hemos considerado ya cómo la tumba se asocia a la montaña, al Inframundo o al lugar de descanso del difunto, así como al Bello Occidente y a la presencia de los dioses²³⁹. Asimismo, en desde diversos conjuros del Libro de los Muertos la existencia después de la muerte no parece estar subordinada a un solo lugar como mundo subterráneo o mundo de los muertos, sino que la idea del Más Allá es mucho más amplia y en ella los diferentes momentos indican diversos ingresos (Catania 2009a: 93-94).

Uno de los lugares de interés para el análisis es la Casa de Osiris en el Más Allá, a la que el difunto quiere entrar. El conjuro 20, por ejemplo, busca que Thot proteja al difunto de los enemigos durante su presentación ante el tribunal de dioses (Faulkner 1993: 50).

El conjuro 75, que le permite ir a Heliópolis y recibir el trono, expresa que el difunto llega desde los límites de la tierra y que ha ejecutado la serie de acciones que lo convierten en un iniciado, que le permiten aparecer en gloria como Ra y estar en el camino sagrado por donde Thot viaja (Faulkner 1993: 73). Podemos ver cómo en estos y otros conjuros²⁴⁰ la Casa de Osiris está asociada con Heliópolis o Busiris y a la cual se llega luego de recorrer un intenso camino.

Los conjuros 123 y 124 se relacionan también con la entrada a la Gran Casa y al Tribunal de Osiris, instancia que es explicitada en el conjuro 125, que corresponde al juicio y por ello la importancia de este ingreso.

Por lo que mencionamos, esta imagen implica por un lado que la entrada en la Casa de Osiris es el encuentro del difunto con los dioses en un Más Allá concebido como un mundo divino y que adquiere especial relevancia como momento crítico de pasaje luego de la muerte. Esto se verifica en correspondencia con el viaje solar y en tanto ha recorrido un camino y superado los obstáculos que se le opusieron. La constelación lo ha ayudado a recobrar las fuerzas que le permitirán terminar el viaje, ser un justificado y renacer.

Por otro lado, el resultado del juicio identifica al difunto con Osiris, le devuelve la integridad vital y la identidad social por la intermediación de Horus y de Thot como principios masculinos (Assmann 2005b), lo que significa así la superación de la muerte y la integración al otro mundo. El dios sol en su viaje nocturno debe recuperarse como inerte y transformarse en su unión misteriosa con Osiris, así como vencer a sus oponentes y derrotar luego a Apofis. Tanto el difunto como el sol logran proseguir su viaje en la unidad con Osiris.

En correspondencia con la temática de la integración al nuevo mundo, las escenas de ofrenda a la pareja delante de su tumba ubicadas en el registro inferior

²³⁹ Ver conjuros 3, 20, 81b del Libro de los Muertos.

²⁴⁰ Conjuros 78, 79, 99, 100, 183.

acentúan el carácter de transfigurado del difunto y el goce de la vida eterna, lo que completa la significación de la imagen de la estancia en el Más Allá.

La disposición temática del programa decorativo de estas tumbas, donde el mundo de los dioses se ubica en el registro superior y el ámbito del ritual funerario en el inferior, evidencia los nuevos criterios organizativos en torno al eje vertical y la presencia divina en las tumbas, asociada a la nueva concepción de templo que Assmann (2003: 49) plantea.



Fig. 274: Estando en el Más Allá y renacimiento del sol en TT51 (Davies 1927: pl. XIII)

En este sentido, la tumba de Userhat (TT51) ejemplifica la nueva disposición (Fig. 274). En estrecha conexión con la presencia de la diosa árbol, el juicio divino y la presencia ante Osiris, motivos que conforman la imagen de la estancia en el Más Allá, la secuencia se asocia en este monumento a la escena desarrollada en el registro superior del lado sur de la pared oeste en correspondencia con una 'lectura' de los motivos, que sigue dirección vertical que se inicia en la imagen de arribo, ingreso y recepción en el Occidente en el registro medio.

En la escena que nos interesa el difunto es conducido por Anubis a la Sala de la Doble Verdad, presidida por la diosa Maat, donde se realiza el pesaje del corazón que el dios Thot certifica en favor de Userhat. A continuación el difunto adora y presenta una ofrenda a Osiris entronizado, acompañado de la diosa de Occidente alada, motivo que simboliza la transformación del difunto como un 'justificado', como en TT19.

La tumba del visir Paser se presenta en este grupo de monumentos como un ejemplo singular en la configuración de las imágenes y su relación con los componentes arquitectónicos en la dinámica de circulación espacial.

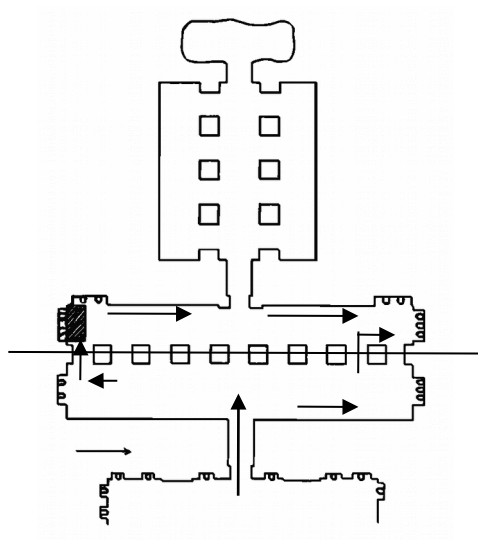


Fig. 275: Eje transversal sur-norte y circulación este-oeste en TT106

Ubicados en la sala transversal de TT106 centramos nuestra atención en la continuidad de la pilastra sur con los pilares, que constituye arquitectónicamente el límite entre ambas naves de la sala y al mismo tiempo sucesivos umbrales de paso que la decoración resignifica. El motivo del funcionario ante la tumba, presente en la pilastra sur, se vincula así con su ingreso y descenso a Rosetau (Fig. 276). Un fragmento del conjuro 1b del Libro de los Muertos expresa:

“(…) Pueda su lugar dentro de la oscuridad ser abierto para él, pueda un espíritu ser dado a él en Rosetau, aún al Señor de la oscuridad, quien baja como un tragador de serpientes en el Occidente” (Faulkner 1993: 35).

Asimismo, la referencia a Rosetau, que según analizamos en capítulos anteriores es un topónimo asociado con la necrópolis, permite interpretar la pilastra como una síntesis simbólica del pasaje de un mundo a otro y su función en la sala como umbral material hacia el ingreso al Occidente y al espacio más interno de la tumba misma.

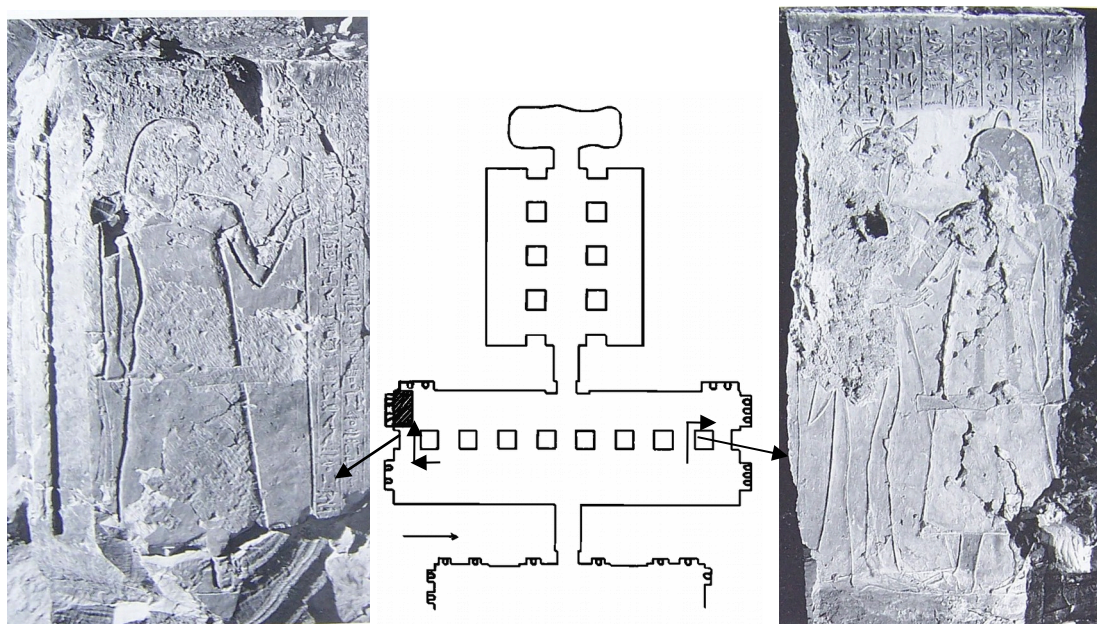


Fig. 276: Ingreso en Rosetau (pilastra sur) y recepción de la madre (pilar H, b) en TT106
(Seyfried 1990: Tfn. 57c, 58b)

La imagen del ingreso al Occidente se conecta con la presencia de la diosa Hathor en la cara (a) del pilar A, quien con su gesto *nini* da la bienvenida y recibe en la necrópolis al difunto, secuencia que se reitera en el extremo norte de la sala, en particular en la cara (b) del pilar H, donde el difunto es abrazado por su madre (Fig. 276). Las palabras de Paser refiriéndose al “desierto de donde ha salido” y al que vuelve “para descansar” expresan el ingreso al Occidente como retorno al lugar de origen que simbolizan su madre y la diosa Hathor, ambas prototipos de la diosa madre. Seyfried (1995: 229) sostiene que la presencia de la madre cumple un rol mítico ya que el abrazo revela la constelación del Kamutef²⁴¹ y como tal implica la transmisión de la energía vital para el renacimiento cíclico. A ello se asocia la bienvenida de Hathor entendida como la unión con la madre²⁴², temática que evocan la recepción en el seno materno de igual modo que la diosa Nut recibe al sol cuando desciende al Inframundo (1995: 229-230). En este sentido, la estrecha conexión de la imagen de recepción presente en las tumbas privadas a partir de los modelos de las tumbas reales resulta evidente.

Por otra parte, la reiterada presencia del padre y la madre de Paser como acompañantes en los rituales de adoración presentes en los pilares, y en particular la purificación de la momia del padre llevada a cabo por su hijo Paser en la cara (d) del pilar G, exactamente al frente de la recepción de la madre, evidencian el nivel humano de la relación entre el difunto y sus padres. Por un lado, Paser reintegra a su padre en

²⁴¹ En egipcio literalmente “El toro de su madre”.

²⁴² En los términos que Westendorf interpreta el gesto *nini* (1991: 358).

el ritual funerario familiar en su propia tumba tanto en el nuevo mundo como en la comunidad como expresión de la constelación Horus-Osiris. Por el otro, a través del vínculo filial y del alto rango alcanzado en el estado, Paser logra proyectar su estatus después de la muerte, su integración social al mundo divino y también la preservación eterna de su nombre como vínculo con el mundo terrenal²⁴³.

La recepción de la madre se complementa, como en el lado sur, con el motivo presente en la cara (c) del mismo pilar H, donde el difunto pide a los dioses que los cerrojos del Inframundo sean abiertos para que el pueda entrar a Rosetau. De esta manera la imagen de ingreso al Occidente se materializa en el límite que definen los pilares. Esto se confirma al integrar los motivos representados en ellos que se vinculan con la adoración de Paser y sus padres a Osiris, Anubis, Hathor, Ra, dioses que a la manera de guardianes de las puertas en el Más Allá²⁴⁴ permiten su ingreso y salida. Con la superación de estos portales, el movimiento se dirige en dos direcciones: una de sentido vertical y otra horizontal.

En relación con la pilastra sur, en el extremo sudoeste se encuentra el acceso a la cámara funeraria, que desde el momento del enterramiento y el descenso ritual simboliza el Inframundo y que como lugar de descanso del cuerpo momificado provee la imagen materializada de la estancia en el Más Allá ya analizada en diferentes tumbas²⁴⁵ a partir de la integración del simbolismo arquitectónico en su interpretación.

Por otra parte, la decoración de la pared oeste, del lado sur propone una dirección de circulación que continúa hacia el ese sector. Ella remite a sus funciones específicas como servidor del estado, pero lo hace en simetría con la escena del pesaje del corazón, que evoca la justificación de Paser ante el tribunal. Interesa remarcar que en esta tumba el componente biográfico no está ausente sino integrado a los motivos de carácter netamente religioso. Ambas escenas se complementan en tanto el buen desempeño del funcionario hace posible superar la instancia del juicio póstumo y evita así una segunda muerte, definitiva. El sentido de la estancia del difunto en el Más Allá se hace más evidente aún al correlacionarse con los obstáculos que el sol debe superar en su viaje de la noche.

Las temáticas del lado norte de la sala completan la imagen de estancia y de disfrute placentero de la vida eterna por medio de una serie de motivos: en la pared oeste el difunto con su séquito llega a ver a Osiris, que evoca la presencia en el mundo divino y la unidad con el dios, acentuada por el motivo de adoración a otras divinidades.

²⁴³ La significación mítica y familiar de los padres en la integración social del difunto aquí presente tienen continuidad con la ya señalada en TT49.

²⁴⁴ La relevancia de los pilares como umbrales ha sido ya planteada en TT49 y TT41.

²⁴⁵ Ejemplos de una resolución similar encontramos en TT55, TT49 y TT41.

En la pared oriental, el recorrido procede por el sector inferior, gracias al ofrecimiento de agua y provisiones al difunto y sus parientes por parte de la diosa árbol, motivo que simboliza la recepción propiciatoria de la regeneración del difunto y su integración en el otro mundo. En el registro superior se desarrollan escenas del Libro de las Puertas, por lo que el difunto debe adorar a los guardianes para poder continuar su viaje, superar los peligros, igual que el sol, hasta encontrar a Osiris. Los obstáculos y la unión con Osiris garantizan su triunfo en el periplo, y equivalen al encuentro mítico entre Ra y Osiris en el Inframundo.

De manera particular, los motivos de adoración a los dioses funerarios y la presencia del difunto ante Osiris que conforman la imagen de estancia en el Más Allá se localizaron en las paredes occidentales de la capilla de TT292, imagen que se reitera en la cámara funeraria, a la cual se accede desde el extremo noroeste. Allí la presencia de la diosa árbol, la adoración a los dioses funerarios, el juicio del difunto y su acceso a Osiris constituyen eventos propios del mundo al cual se integra de manera satisfactoria el difunto, materializado espacialmente en la cámara como morada eterna y en el nivel inferior del monumento que evidencia así el movimiento arriba-abajo en el periplo.

Las imágenes de arribo, ingreso, recepción y estancia en el Más Allá o Bello Occidente del difunto se manifiestan como un movimiento del este al oeste que, en la concepción del viaje solar, requiere la continuación en un movimiento oeste-este. En el plano divino éste comprende el ingreso al Inframundo por el oeste, el recorrido durante las doce horas de la noche para iniciar su viaje diario desde el este, temática que analizamos a continuación.

4.3. El desarrollo de la fase diurna del viaje solar

La superación de los obstáculos, la derrota del enemigo y la justificación durante el viaje nocturno como garantía de orden adquieren relevancia en función de la posibilidad de renacimiento en el día.

Esta concepción se registra en la tumba de Userhat (TT51) al conectar el juicio ante el tribunal divino y el encuentro del difunto con Osiris con los últimos motivos presentes en el registro y que muestran al dios sol en su forma de Horus del horizonte elevado por el símbolo del Occidente que emerge de la montaña ante la presencia de la diosa protectora de la región (Fig. 277).

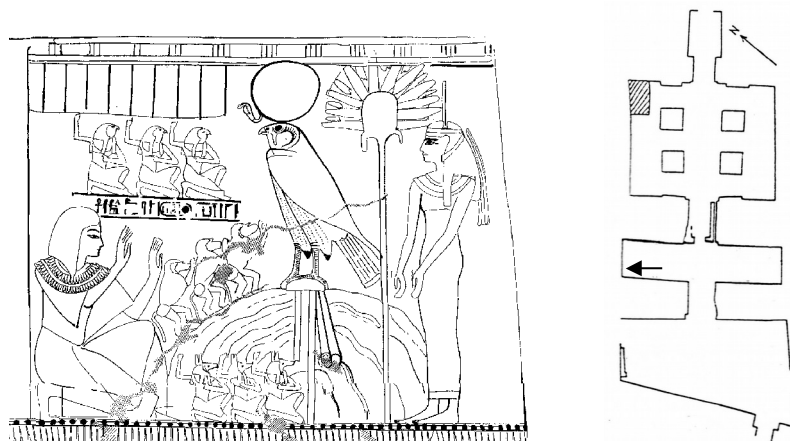


Fig. 277: Imagen de la elevación del sol del occidente al oriente (Davies 1927: pl. XIII)

Davies define esta escena como una adoración a los dioses occidentales (1927: pl. XIV). Sin embargo reconocemos en ella la montaña de color rosado, el emblema del Occidente y el halcón con el disco solar en el centro, la diosa de Occidente junto al emblema *dua* a la derecha y las almas de Hieracópolis y de Buto, los babuinos y el difunto que realizan una adoración a la izquierda. Todos estos componentes se corresponden con la imagen del nacimiento del sol según la tipología iconográfica planteada por Schäfer (1935: 17) pero particularmente con el momento en que el sol sale del Occidente (marcando así el fin del viaje nocturno) e ingresa en el este (señalando el inicio del día) que sintetiza la imagen global del viaje solar al integrar las dos fases. El abandono del espacio occidental de la montaña bajo la protección de la diosa y el empuje hacia el espacio oriental y se enfatiza con la presencia del emblema *dua* que remite al primer amanecer y la adoración de las entidades que forman la constelación del sol en la fase diurna.

Esta imagen se presenta como una variante de la viñeta del conjuro 15 del Libro de los Muertos²⁴⁶ (Faulkner 1993: 43) que simboliza la transición cíclica de la noche a la mañana. Se evoca allí el eterno renacimiento del sol desde la montaña, que contiene los principios latentes de la regeneración para dar comienzo al viaje diurno, al cual el difunto se integra con su adoración.

El movimiento por los espacios rituales de la tumba que se produce en correspondencia con los espacios y eventos míticos desde el este hacia el oeste culmina con el movimiento inverso oeste-este a partir de la inclusión de esta particular imagen del renacimiento del sol en el interior de la tumba, proceso que expresa nuevamente el eje vertical en este caso abajo-arriba y la solarización ya evidenciada en la tumba de Amenemope (TT41).

La concepción cíclica del viaje solar se integra en la tumba de Paser (TT106) tanto al recorrido este-oeste ya analizado como al oeste-este (Fig. 278). La articulación

²⁴⁶ El tipo base y sus variantes son analizados por Hornung (1992b).

entre imágenes complementarias como el ingreso y la salida del difunto de Roseatu localizados en la pilastra sur y su opuesto en la cara (b) del pilar A, en las caras (c) de los pilares H y G así como en la cara (b) del pilar E y la cara (d) del pilar D respectivamente manifiestan no solo la incorporación del difunto a las fases del viaje sino también la posibilidad de entrar a la tumba en la noche y salir desde ella al día como expresiones de vida eterna. Esto es especialmente significativo en los pilares como componentes de soporte que permiten el pasaje simbólico entre los espacios, lo que refuerza la idea de integración armónica entre la arquitectura y la decoración de un monumento así como la importancia de la circulación entre los espacios, perspectiva que hemos sostenido a lo largo de este estudio.

El movimiento cíclico es particularmente interesante en la unidad entre los pilares D y E. Las caras (a) muestran la adoración a Osiris y a Ra-Harakhty respectivamente mientras la cara (b) del pilar E retoma la adoración a Osiris y la cara (c) del pilar D la adoración a Ra, la recepción de la luz y la posibilidad de participar en la Hermosa Fiesta del Valle junto al dios. En ambos casos se desarrollan de manera invertida (entre pilares) y continua (en un mismo pilar) las fases nocturna y diurna del viaje y con ellas el movimiento de ingreso y salida de la tumba, estrechamente conectado con las imágenes del nacimiento y recorrido del sol en el arquitrabe que une ambos pilares, y también con el eje central de la tumba y la puerta de ingreso como espacio de recepción de la luz.

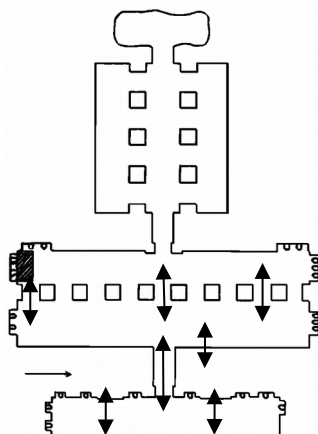


Fig. 278: Movimiento cíclico este-oeste-este en TT106

Esta secuencia tiene sus correspondencias con las imágenes de ambas fases localizadas en ambos lados del pasaje exterior. En el lado izquierdo el difunto y su madre son partícipes con su adoración del nacimiento del sol, de la recepción de su luz y del recorrido diurno que marca el triunfo sobre enemigo y el mantenimiento eterno del orden. El destacado lugar ocupado por la belleza y la luz del sol en la

fraseología utilizada²⁴⁷ se asocia a las fases de la mañana y el mediodía del viaje solar, y los rasgos de la divinidad correspondientes a la Nueva Teología Solar. Esto ocurre en combinación con la presencia de la constelación de dioses, principalmente la Enéada y otras entidades como los babuinos que acompañan. La denominación del sol como *ba* viviente, registrada ya en la tumba de Sennedjem, y vinculada a su forma de Amón-Ra pueden ser considerados componentes nuevos en el ámbito tebano asociados al desarrollo de la Teología Tebana de Amón-Ra del periodo ramésida. Destacamos también la presencia de Ra-Harakhty en los textos de adoración bajo la denominación del dios solar en su forma de Horus Behdet, el sol del mediodía, no registrado en tumbas contemporáneas o anteriores.

Hemos señalado que este desarrollo de la etapa diurna del sol acorde al movimiento cíclico está integrado al movimiento oeste-este en la tumba de Paser registrado ya en el arquitrabe y también en la pared este, en el lado norte de la sala. Allí la recepción de los nutrientes eternos provistos por la diosa árbol y la superación de las puertas del Inframundo como motivos propios de la imagen de estancia en el Más Allá se conectan, semejante a TT51, con el ritual de adoración hacia la barca de Atum realizado por los *bau* de Pe y Nekhen y los babuinos, escena que permite interpretar esta adoración como evocativa de las imágenes del nacimiento del sol en la mañana y de su recorrido diario. Nuevamente la imagen de inicio de la fase diurna está presente en el interior de la tumba donde el eje vertical de disposición de los motivos marca la elevación del sol desde las profundidades del Inframundo hacia el cielo.

Esta temática se retoma en el patio de la tumba en las estelas localizadas en la fachada, en las cuales el difunto y sus padres adoran a Ra y Maat y a Osiris e Isis. La acción es enfatizada por los textos de alabanza que remiten al acceso a las divinidades por medio del ritual, en particular dioses que representan la fase del día y el orden, como Ra y Maat, y la fase nocturna y el Occidente, como Osiris e Isis.

En la fraseología de los tres himnos que forman la adoración no sólo se reiteran los temas relativos a la luz y el brillo como acciones centrales del dios, sino también el de la luz que llena el mundo asociado a la creación continua²⁴⁸. La relación entre la humanidad y el dios como madre y padre y la posibilidad de ‘cada ojo’ de recibir esa luz que el texto contiene revelan la concepción del dios sol y su viaje como un fenómeno cósmico que por lo tanto se enmarca en la Nueva Teología Solar. Sin embargo, la presencia del sol como Amón-Ra y su carácter oculto, cuyo origen nadie conoce se acerca a la Teología Tebana ramésida, sin dejar de lado el valor otorgado a

²⁴⁷ También presente de manera reiterada en los textos de los pilares y el arquitrabe.

²⁴⁸ Ver págs. 386-388.

la esfera personal del dios cuya acción es necesaria en especial durante el viaje nocturno.

En cuanto a las estelas, cuya estructura simboliza el viaje del sol (Westendorf 1966: 6-7) permiten al difunto identificarse con los dos dioses funerarios principales, Ra y Osiris, y por lo tanto con sus respectivos modelos de vida eterna, que pertenecen en ambos casos al ciclo solar. Vimos ya que por encima de la estela norte de TT106, el difunto, precedido por los *bau* de Pe y Nekhen y por babuinos, adora la barca de Ra, de la misma manera que en el interior de la tumba y ratifica así el empuje del sol para su nacimiento al día. La imagen completa del viaje del sol es así enfatizada en la zona del patio de esta tumba y se vincula también con las escenas de purificación de las momias (en la parte inferior de la estela en correspondencia con el viaje nocturno) cuya representación evoca el arribo y la integración física al Bello Occidente. Se fundamentan así la significación del patio como un espacio de iniciación para el difunto. El eje vertical se configura también aquí como una modalidad más del movimiento cíclico.

La impronta solar y en particular de la imagen del renacimiento alcanza su punto más alto de recurrencia en las tumbas de Deir el-Medina.

En la tumba de Pashedu (TT292) el punto focal de representación se localiza en la pared oeste de la capilla, en la cual encontramos la adoración de la diosa vaca Hathor por Isis y Neftis (Bruyère 1925: XXI 2). La disposición de las figuras se corresponde con el esquema planteado por Westendorf A-B-A que expresa el viaje solar a partir de un movimiento entre dos horizontes (1966: 2-4) identificados en este caso con las diosas, quienes en las representaciones de la aparición en la mañana están a menudo en actitud de adoración pero también elevando al sol con su actividad (Schäfer 1935: 17). Las diosas constituyen así, como los pilonos en los templos, el horizonte que permite el nacimiento del sol con un rol activo en esta acción. Una variante del motivo se presenta en la pared norte, donde el símbolo del Occidente se ubica por encima del signo de horizonte bajo la protección Anubis a ambos lados.

En vinculación con la configuración de la imagen del renacimiento del sol y su integración en los espacios internos de la tumba, es interesante destacar que en este monumento se la ubicó en el punto más occidental de la tumba para marcar el fin del trayecto nocturno y el inicio del trayecto diurno. Este significado se profundiza en el caso de la tumba del otro Pashedu (TT323), ya que las imágenes se localizaron en la cámara funeraria, espacio asociado como vimos con el Inframundo y el mundo osiriano y por ello con la oscuridad. Esto podía reflejarse en la ausencia de decoración

en las tumbas de las necrópolis de Tebas²⁴⁹, aunque no ocurre así en las tumbas de Deir el-Medina y en algunas otras excepciones²⁵⁰.

En la pared oeste de la cámara encontramos a la diosa Nut arrodillada entre dos dioses momificados y pilares-*djed* (Bruyère 1925: pl. XXIV -abajo) y en la pared opuesta este la diosa Isis arrodillada se encuentra entre dos dioses momificados y emblemas-*sa*. Finalmente, destacamos que en la pared norte dos *baw* adoran al disco sostenido por los brazos de la Nut. Las diferentes variantes y la recurrencia de los motivos del empuje y nacimiento del sol que respeta el esquema A-B-A ya analizado evocan no sólo el movimiento cíclico de sol entre los dos horizontes sino en particular el momento del renacimiento por medio de la elevación hacia el cielo, expresión de la aparición de sol en el amanecer y del mantenimiento del orden.

En el nivel humano, la acción de sostener a la momia que Anubis ejecuta entre las diosas Isis y Neftis (Bruyère 1925: pl. XXIV arriba, izquierda) en la pared norte, no sólo simboliza la reunión física del cuerpo del difunto sino también su elevación desde el Inframundo hacia el sol con quien se identifica para su renacimiento eterno desde su madre Nut.

A modo de síntesis señalamos que todas las imágenes relativas al viaje solar que hemos analizado en esta investigación se reconocen también en el conjunto de tumbas ramésidas aquí seleccionadas, con especial desarrollo en las tumbas de Userhat (TT51) y de Paser (TT106), y en menor medida en los monumentos restantes (Cuadro 16).

En relación con la fase nocturna, la imagen de la transición del este al oeste muestra una escasa presencia a partir de sólo un motivo y únicamente en las tumbas de Userhat (TT51) y Pashedu (TT292). También forman esta fase las imágenes de arribo a la zona occidental (localizada en la sala transversal y de manera particular en el patio de TT106 y en la capilla de TT292), de ingreso al Occidente y recepción presentes sobre todo en la sala transversal y de estancia en el Más Allá, la última de las cuales se destaca por su registro en todas las tumbas y en variados espacios: el patio, el primer pasaje, la sala transversal con pilares, la capilla y la cámara funeraria.

En torno a esta temática, el circuito de circulación es variable en cada uno de los monumentos aunque podemos reconocer un movimiento horizontal este-oeste en el interior de la sala transversal que sigue la secuencia del arribo, ingreso, recepción y estancia en el Más Allá desde el sector izquierdo hacia el derecho en los casos de

²⁴⁹ Este rasgo no es una constante absoluta. Sin embargo es importante destacar que los cambios en los programas decorativos reflejan también cambios en la conceptualización más amplia de la cámara funeraria como un espacio también asociado, por ejemplo, a la estancia en los Campos de Ofrendas como en el caso de la Tumba de Neferhotep y Nebnefer (TT6).

²⁵⁰ Como los de la tumba de Sennefer (TT96) y la de Rai (TT201).

TT19 y TT51, semejante al registrado en las tumbas preamarnianas como por ejemplo en TT181. En ambos casos la significación y correspondencias entre los rituales del difunto y el plano divino se interpreta a partir de la disposición vertical de los motivos, es decir, los primeros se ubican en los sectores inferiores y el segundo en los sectores superiores.

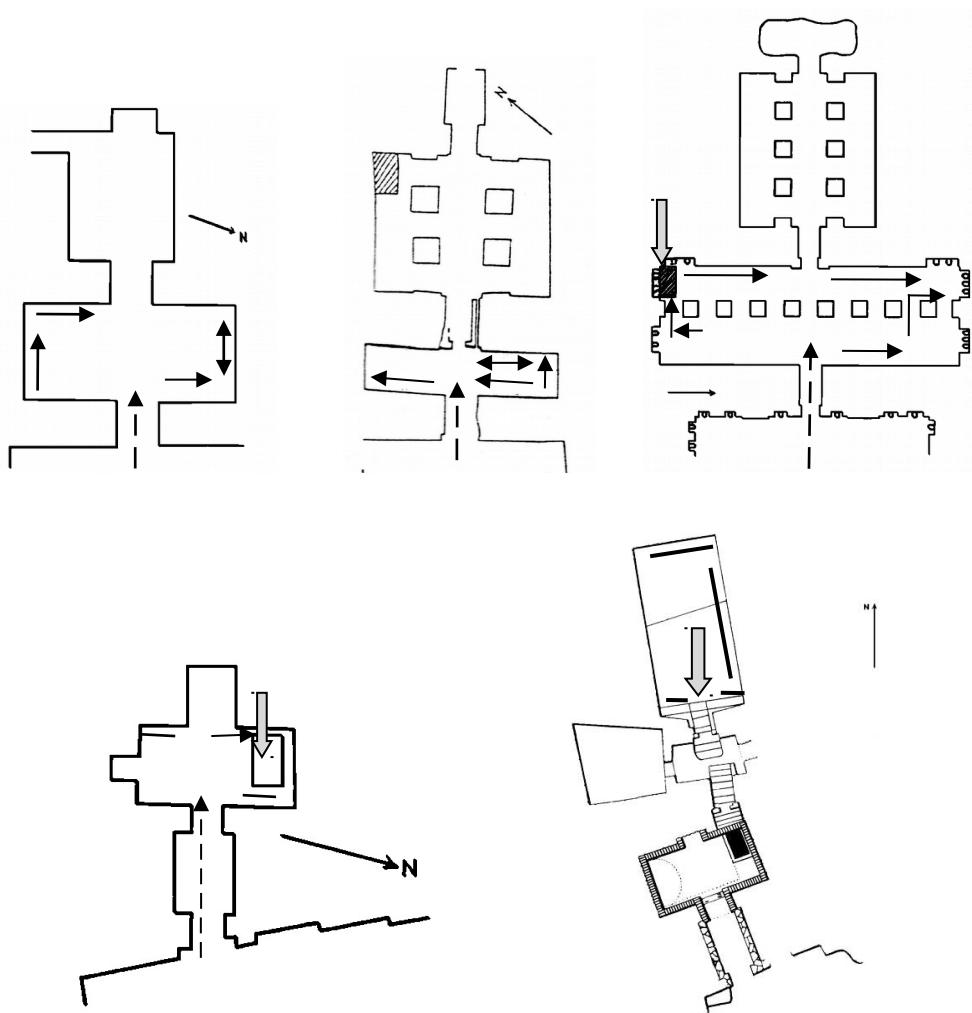


Fig. 279: Síntesis de movimientos ideales horizontal y vertical este-oeste

En la tumba de Paser (TT106) el movimiento de este-oeste se manifiesta en sentido horizontal en el espacio de la sala transversal, donde los pilares ofician como límite que permite el acceso y la recepción en el Occidente hacia la nave occidental de la sala que constituye el lugar de desarrollo de la imagen de estancia en el Más Allá. La transición desde el este al oeste se expresa también en un movimiento arriba-abajo que integra los pilares como umbrales y conduce al espacio de descanso del cuerpo del difunto en el nivel subterráneo del monumento. Este movimiento vertical se reconoce en las tumbas de Deir el-Medina, donde las imágenes de transición y arribo al Occidente (solo en TT292) y de estancia en el Más Allá en ambas tumbas se presenta de manera continua en la capilla y desciende hacia la cámara funeraria. Allí

las imágenes y la arquitectura materializan el espacio del Más Allá en su concepción amplia al integrar los eventos de peligro, la recepción de bienes y la unidad con los dioses.

La impronta del Libro de los Muertos se evidencia en la fase nocturna del viaje en la geografía del Más Allá asociada a la recepción de la diosa árbol, el pesaje del corazón del difunto y el conocimiento que este debe tener para superar las puertas del Inframundo. En relación con estos eventos del periplo nocturno, la acción de la constelación o esfera personal de dioses y familiares remite a los principios de la Teología Solar Tradicional, que incluye ahora a numerosos dioses que se integran al mundo funerario tebano y, en el caso de TT106, a los padres como articuladores de la integración social del difunto en el mundo divino y en el de la comunidad terrenal. La presencia de estos dioses puede responder a la tendencia ya señalada de limitar la preponderancia de Amón-Ra por los monarcas y la revalorización de Ra y Osiris, sobre todo al considerar que las tumbas del periodo pertenecen a funcionarios que no estaban conectados directamente al templo de Amón.

Las imágenes del renacimiento del sol y el recorrido diurno correspondientes a la fase del viaje durante el día están presentes en TT51, TT106, TT292 y TT323 en el primero de los casos y sólo en TT106 en el segundo. Se advierte así la continuidad del proceso respecto del período anterior, con la excepción de la tumba de Amenemose (TT19) en la cual se constata su ausencia. Por el contrario, la recurrencia de ambas imágenes se destaca en la tumba de Paser (TT106) en todos los espacios decorados, sea en el patio, el primer pasaje y la sala transversal, en tanto en TT51 se limita al vestíbulo, en TT292 a la capilla y en TT323 a la cámara funeraria.

El proceso de circulación de la fase diurna se configura en el caso de la tumba de Paser por un lado en un movimiento horizontal oeste-este el límite que establecen los pilares hacia el exterior de la tumba vinculado a la recepción de la luz que ingresa al monumento y a la participación del difunto en la Fiesta del Valle como celebración ritual de regeneración en la necrópolis. Por otro lado, un movimiento vertical abajo-arriba enfatizado en el empuje y elevación del sol como expresión de su nacimiento en el día tanto en los sectores internos de la tumba como externos del patio. Este movimiento vertical se registra también en TT51 en la sala transversal y en las tumbas de Deir el-Medina en el sector más occidental de la capilla de TT292²⁵¹ y de forma reiterada en el espacio de la cámara funeraria de TT323, enfatizando así el proceso del nacimiento del sol, con quien el difunto se identifica, como un proceso de transición del espacio inferior al superior, del oeste al oriente y de la noche al día. En ambas tumbas dicho movimiento es complementario del de la fase nocturna ya mencionado.

²⁵¹ Localización que se asemeja a la de TT41.

simboliza el nacimiento del astro cada mañana. Al respecto, sólo en la tumba de Paser podemos reconocer la modalidad del movimiento cíclico de fases, tendencia frecuente desde época preamarniana, pero que integra tanto el movimiento horizontal este-oeste como el oeste-este, y esto se verifica en la complementariedad de la pilastra sur y el pilar A, los pilares G y H, los pilares D y E, ambos lados del pasaje exterior y ambas estelas en el patio, que comprende el ingreso a la tumba y a Rosetau como espacio mítico asociado al Inframundo, la recepción de la luz vivificante y la unidad entre Ra y Osiris que garantiza el nacimiento del sol en la mañana desde la oscuridad inferior y así la posibilidad del difunto de salir de la tumba para recibir la luz solar y participar del recorrido diurno en la barca como un justificado.

De singular importancia en esta etapa, las imágenes de renacimiento del sol y su recorrido diurno coexisten con componentes propios de diferentes configuraciones teológicas: de la Teología Solar Tradicional referidos sobre todo a la necesaria presencia de la constelación, en especial en los motivos iconográficos como el empuje, nacimiento y adoración del sol; de la Nueva Teología Solar presente en particular en las inscripciones de TT106, donde el sol y su acción durante el viaje diurno revisten el carácter de un fenómeno cósmico; y de la Teología Tebana de Amón-Ra ramésida por la asociación del dios con el *ba* viviente y su origen oculto. La evidencia preservada no permite sostener el desarrollo acabado de la Teología Tebana al inicio del periodo ramésida en los términos planteados por Assmann (1995), sino que muestra la articulación de las tres concepciones en continuidad con el carácter de transición que ofrece el fin de la dinastía XVIII.

La identificación en esta fase del dios sol con Ra-Harakhty, Amón-Ra o Behdet y junto a la presencia de otras divinidades justifican nuestro planteo del desarrollo de la solarización del mundo funerario, en correspondencia con lo sostenido a nivel de la realeza por Spalinger (2008: 269) y de la ausencia del rol preponderante de Amón-Ra sostenido por Hornung (1999a: 125) para la etapa ramésida. La revalorización de las concepciones del viaje solar luego de Amarna y la creciente importancia de la unión Ra-Osiris en la fase nocturna que propone Spalinger es, por otra parte una importante interpretación que da marco ideológico apropiado para el desarrollo de ideas similares en el ámbito funerario.

Sin embargo, la recurrencia de las imágenes que forman la fase diaria del periplo solar en el movimiento horizontal, cíclico y sobre todo vertical, evidencian un desarrollo autónomo de dicha fase como novedad en el período, que debe ser entendido como el afianzamiento progresivo de la presencia del misterio del renacimiento solar al cual se integra Osiris en su unión con Ra. El origen se encuentra en el ámbito real y puede ser comprendido en el contexto de búsqueda de la realeza de nuevos conocimientos y literatura funeraria de acceso restringido y diferenciado. Sostenemos por ello que, si

bien la fase nocturna se reintegra luego de la reforma de Amarna al programa decorativo y a la creencias funerarias, su valor místico adquiere significación en función de la fase diurna del sol como garantía de eternidad y por eso la conjunción de ambas se produce en espacios tan internos como la cámara funeraria, en asociación con el modelo real. El desarrollo del viaje diurno del sol al cual se integra el difunto constituye desde nuestra perspectiva el proceso religioso de mayor relevancia en la transición que se verifica en los monumentos de la elite.

Conclusiones en torno a la interpretación del viaje solar en la religión egipcia a partir de la epigrafía funeraria privada en la transición de la dinastía XVIII a los ramésidas

El estudio de las tumbas privadas en la transición de la dinastía XVIII a la XIX como espacios arquitectónicos se llevo a cabo a través del reconocimiento de los principios organizativos de cada una junto al análisis del programa decorativo de conjunto, atendiendo a los criterios de composición, dirección y contenido que permiten comprender de manera general las temáticas de cada monumento. La aplicación del modelo de circulación en el interior de cada monumento y entre sus espacios posibilitó establecer vínculos de significación entre las escenas e identificar así una serie de motivos evocativos del viaje solar que hemos reunido en secuencias por agregación temática, a saber:

A-el cruce del río en barcas, los rituales en el jardín y el desembarco en el Occidente;

B-el traslado del ajuar funerario, el acompañamiento del cortejo, el traslado de los sarcófagos o catafalco, la presencia de la momia delante de la tumba, la realización de rituales sobre la momia, la presencia de la tumba y/o la montaña, la presencia de la diosa de Occidente o Hathor o Nut y la presencia de los padres;

C-el ocultamiento del sol, el difunto delante de la tumba, el amarre de las barcas, la presencia del sol u Osiris en el Inframundo, la superación de los peligros, el gobierno de Occidente, el dar luz a los habitantes del Inframundo, el recorrido en la barca nocturna, el júbilo de los seres del Inframundo, la adoración al sol poniente u Osiris o los dioses funerarios y la unión mística entre Ra y Osiris;

D-la presencia de la diosa árbol, el difunto ante Osiris, el juicio ante el tribunal divino, la estancia en los Campos de Iaru, el difunto ante las puertas del Inframundo;

E-el empuje del sol, el nacimiento del sol, la aparición en el cielo, el recorrido en la barca diurna, la creación y gobierno del sol, la acción de dar luz y brillar, la alegría de quienes reciben la luz, la derrota o triunfo sobre el enemigo y la adoración al sol naciente.

La recurrencia de estos motivos varía en cada uno de los monumentos y durante el corto período de tiempo analizado en razón del proceso histórico en el que se diferencian con claridad etapas sucesivas en las que se configuraron formulaciones teológicas correspondientes a la especificidad histórico-cultural de cada una.

En el período preamarniano, que tomamos como antecedente limitándonos al análisis de la serie de monumentos tebanos fechados en el momento inmediato anterior al traslado de la residencia real a Amarna, las escenas vinculadas al ciclo solar se localizan en sólo dos estancias de las tumbas, a saber: en la sala transversal (en TT181 y TT55) se concentran algunos motivos de las secuencias A, B y D; de manera enfática en los pasajes de las cuatro tumbas estudiadas encontramos las secuencias C y E, desarrolladas éstas a partir de los textos de adoración.

En el período posterior a la reforma amarniana el proceso de expresión del ciclo solar en el universo funerario continuó con dos tendencias diferentes manifiestas en sendos momentos marcados por el reinado de Tutankhamón primero y los de Ay y Horemheb después.

Por un lado, las escenas ocupan nuevos espacios como el patio y la sala longitudinal durante el reinado de Tutankhamón en las tumbas de Tebas (TT-162- y TT275) y en todos los espacios de los monumentos funerarios en Saqqara y Akhmin. Por otro, el número de los motivos es considerablemente reducido en las secuencias A, B, C y D, con ausencia total del grupo E en la necrópolis de Tebas, mientras en la de Saqqara a los motivos preamarnianos se suman la estancia en los Campos de Iaru, la diosa árbol y el difunto ante las puertas del Inframundo y en la totalidad de las tumbas se verifica la presencia de motivos correspondientes a la secuencia E, con desarrollos especiales en las tumbas de Horemheb (en ambos patios) y Sennedjem (en pasaje).

Durante los reinados de Ay y Horemheb, en las tumbas tebanas se constata la continuación en el uso de la variedad y recurrencia de los motivos registrados en Saqqara, sobre todo de los pertenecientes al grupo E. Asimismo, la ampliación de su localización se evidencia tanto en los espacios exteriores del patio y la pirámide como en los más internos de la capilla y la sala longitudinal, como se comprueba de manera particular en los casos de TT49, TT271 y TT41, e incluso en la cámara funeraria en el caso de TT6.

La presencia del motivo de la unión Ra-Osiris en el grupo C y del empuje de sol en el grupo E es de interés como dos motivos que son incorporados al repertorio del ciclo solar en las tumbas datadas bajo el reinado de Horemheb.

En el comienzo de la dinastía XIX esta tendencia se mantiene en los monumentos funerarios tebanos, en los que se comprueba su registro con variantes significativas. Por un lado, se produce un notable desarrollo de variantes iconográficas en el tratamiento del motivo del empuje y nacimiento del sol, y su recurrencia en diferentes espacios de las tumbas, como se evidencia por ejemplo en TT106 en el patio, en la sala transversal y en los pilares, y de manera particular en el nivel inferior de la cámara funeraria de TT323. Por otro lado, se verifica la ausencia del motivo de

los Campos de Iaru y la escasa frecuencia de la unión Ra-Osiris y dar luz a los habitantes del Inframundo, ambos registrados sólo en la tumba de Paser (TT106).

Las relaciones entre el conjunto de los motivos -y sus variantes- y el contenido simbólico intrínseco asociadas a la significación del espacio funerario configuran un conjunto de imágenes que remiten y se corresponden con los momentos propios del periplo solar: la transición del este al oeste, el arribo a la zona occidental, el ingreso al Occidente, la recepción en el Occidente, la estancia en el Más Allá, el renacimiento del sol y el recorrido diurno del sol.

La interpretación de las distintas formas de elaboración y tratamiento del viaje solar a partir de la disposición topográfica de las imágenes y su funcionamiento dinámico en el espacio tridimensional de las tumbas de la elite imperial permite en primer lugar reconocer una sistemática presencia del viaje solar en el registro epigráfico, especialmente en su desarrollo figurativo, con una única interrupción en el período amarniano. Esa continuidad se revela orgánicamente consistente a la vez que dinámica, revelando un ciclo que articula fases expresivas del cambio producido en el cosmos por el paso del demiurgo solar, que crea vida al paso de su luz.

En el ámbito funerario, el ciclo solar se constituyó como un decurso desarrollado en un tiempo hierofánico y en movimiento que se manifestaba espacialmente sacralizando los monumentos mortuorios al asignarles un significado específico y acorde con su funcionalidad en el proceso del ritual fúnebre que lo evocaba. Esto es en particular notable en la temática de la procesión funeraria y el entierro en la tumba, que desarrollan las imágenes de la transición del este al oeste, el arribo y el ingreso a la zona occidental. Además, a partir de sus variantes es posible reconstruir el sistema de creencias y sus cambios en la perspectiva diacrónica.

Las variantes de las diversas imágenes que hemos reconocido en las tumbas analizadas permiten afirmar que desde mediados de la dinastía XVIII hasta principios de la XIX, se configuró en forma secuencial un mensaje creador de imágenes que permitió re-significar en forma gradual el viaje solar como modelo arquetípico del destino póstumo, hasta conformar uno de sentido general "optimista" que eliminó en su formulación los aspectos más temidos de la muerte, que la fase nocturna del viaje solar enfatizaba.

En este proceso, **en la etapa preamarniana**, las imágenes de la transición del este al oeste, del arribo e ingreso a la zona occidental, de la recepción y estancia en el Más Allá configuran la fase nocturna del viaje solar y su distribución se verifica en un movimiento que idealmente se realiza de este a oeste a través de una sucesión de representaciones localizadas exclusivamente en la sala transversal o hipóstila en las tumbas de Nebamón e Ipuky (TT181) y de Ramose (TT55). Por el contrario, su ausencia se evidencia en las tumbas de Kheruef (TT192) y de Parennefer (TT188). En

TT55 se distingue además una continuidad de la secuencia que vincula el ingreso a la tumba con el acceso a la zona del sepulcro propiamente dicho, que se manifiesta en el movimiento de dirección vertical desde el nivel de la sala hacia el nivel inferior del monumento que ocupa la cámara funeraria, a la que se accede por la rampa y el corredor descendente.

Por otra parte, las imágenes del ingreso del sol al Inframundo y el recorrido durante la noche, y la imagen del renacimiento de la divinidad durante la mañana y su recorrido diurno configuran la idea del ciclo completo del viaje, presente en las adoraciones al sol localizadas en los pasajes y en las paredes contiguas a ellos en las cuatro tumbas tebanas que analizamos. La fase diurna del periplo se registra en esta etapa sólo a partir del componente textual e integrada a la concepción cíclica de su evocación en la epigrafía parietal.

Las diversas imágenes que componen las fases nocturna y diurna del viaje manifiestan con claridad la identificación del difunto con el dios sol y con Osiris, y por lo tanto se verifica una correspondencia entre los rituales funerarios -presencia del cortejo, traslado de sarcófago, rituales de Apertura de la Boca, enterramiento, adoración al sol- y los momentos del periplo solar –ocultamiento, ingreso al Inframundo, unión de sol con su cuerpo-. Esto se pone de relieve de manera especial en las adoraciones de los pasajes, composiciones en las que se adopta como recurso expresiva la unidad figura-texto y en las cuales el propio ritual de adoración hace posible la integración del difunto en el viaje. Así queda explicitado en la plegaria final que contienen esas inscripciones, como en el caso de Nebamón e Ipuky.

En relación con esta participación en el viaje, se constatan situaciones diferentes. En la tumba de Ramose se muestra la importancia del accionar del difunto a favor del rey durante su vida como funcionario, mientras en la de Kheruef la adoración se convierte en acompañamiento y es una inclusión respecto de la acción del rey como ritualista. En la tumba de Parennefer, en cambio, se registra en dependencia del faraón para su acceso a la vida eterna y es una expresión de los cambios políticos del momento inmediato anterior al traslado de la capital a la nueva ciudad de Akhetatón.

A posteriori de la reforma de Amarna, en el grupo de tumbas tebanas datadas bajo el reinado de Tutankhamón, el registro se limita a las imágenes de la transición del este al oeste, del arribo al Occidente y de la estancia en el Más Allá, integradas en el viaje nocturno, y en particular la ausencia de imágenes relativas a la fase diurna del viaje, permite plantear la identificación del difunto con el dios Osiris en virtud de las acciones realizadas durante la vida terrenal.

La concepción del Inframundo, ausente en la etapa amarniana, se impone nuevamente a partir de su representación por medio de un desplazamiento horizontal

del este al oeste expresado en las secuencias que se suceden desde el sector del patio hacia el interior de las tumbas. Así lo demuestra el registro de la imagen de la estancia en el Más Allá, evocada a través de la recurrencia de los motivos de la presencia del difunto ante Osiris y el juicio entre el tribunal divino, en cada una de las tumbas del período que estudiamos: TT40, TT-162- y TT275.

En este sentido, la adopción del modelo osiriano como destino de la vida después de la muerte da cuenta del lento proceso de reelaboración del modelo solar luego de la reforma en el ámbito tebano, lo que confirmaría el retorno a las creencias en el Más Allá y el valor de la oscuridad planteados por Hornung (1999a: 122-125), aunque esto no significa el afianzamiento total de la combinación entre Ra y Osiris que este autor sostiene. Sin embargo, el modelo cíclico solar implica el orden cósmico y por lo tanto incluye un componente normativo, propio del modelo osiriano. Así quien ha vivido acorde a las normas de *maat* es un “justo” luego del juicio y puede ser parte del movimiento cíclico del cosmos (Assmann 2005b: 174). Por esto, la concepción solar de eternidad está implícita en esta etapa. El buen comportamiento en colaboración con el monarca garantiza la justificación póstuma del difunto como se evidencia en la tumba de Huy en la inscripción que dirige a Osiris (Davies y Gardiner 1926: 30), que da cuenta de la necesidad de apoyo mutuo entre la realeza y la elite tebana en este periodo de reordenamiento estatal.

Como expresión de un desarrollo diferente durante el reinado de Tutankhamón, en las tumbas de Saqqara y Akhmin se advierte la impronta solar en los principios arquitectónicos que guiaron la construcción de las tumbas-templo, donde el desplazamiento diario de la luz solar de dirección este-oeste y oeste-este rige la organización y ubicación de las imágenes evocativas del viaje.

La tumba de Horemheb (TS25) ejemplifica esta tendencia en las secuencias de imágenes localizadas desde el primer patio hacia la capilla central, en el extremo occidental del monumento. El dios sol y el difunto arriban al Inframundo, superan los peligros allí presentes, consiguen la unidad con su cuerpo y la integración social que garantizan la regeneración de las fuerzas cósmicas y la vida eterna, entendida como el disfrute en compañía de los dioses y la recepción de las ofrendas. Esta concepción se profundiza con la vinculación entre los espacios más occidentales de las capillas y la cámara funeraria en el nivel inferior, expresión del movimiento descendente del sol hacia el inframundo, documentado en las tres tumbas de Saqqara.

La acentuada recurrencia de las adoraciones a diferentes divinidades como Ra-Harakhty, Osiris, Ptah y Sokar evidencia por un lado, la importancia del ritual de adoración y su ejecución personalizada como medio de acceso a los dioses especialmente evidente en las estelas y pilastras de la tumba de Horemheb. Por otro lado, la inclusión del viaje solar en sus dos fases en el programa decorativo da cuenta de la inexistencia de dificultades religiosas y políticas para su reinserción luego de la

reforma (documentada en Tebas). Se trata más precisamente de su fortalecimiento, expresado en la temprana solarización de las creencias funerarias no sólo del mundo osiriano sino también de dioses locales como Ptah y Sokar que se incorporan al circuito solar en la zona menfita. La fuerte presencia de estos dioses locales se corresponde con la de la diosa de Occidente, Hathor o los reyes divinizados en el área tebana, aunque remarca a la vez la total ausencia de Amón en Saqqara, divinidad que está registrada en cambio en la tumba de Sennedjem en Akhmin.

Junto al desarrollo del viaje nocturno, la presencia de la fase diurna por medio de las imágenes de renacimiento y recorrido del sol adquiere notable importancia sobre todo por su ausencia en las tumbas tebanas y acentúa el valor otorgado a los temas solares en las necrópolis del Bajo y Medio Egipto. En las tumbas de Horemheb y Maya su configuración se reconoce en el movimiento oeste-este hacia la luz solar y también en el movimiento complementario entre las adoraciones localizadas en las pilastras, paredes o estelas en los lados norte y sur. Este mecanismo se mantiene de manera particular en el caso de Sennedjem (en los pilares y el pasaje) como expresión de la concepción cíclica solar.

Durante el reinado de Ay, el proceso de reinserción en Tebas de la religión solar y osiriana en el culto funerario continua dinamizándose y en esta etapa de nueva formulación se advierten tres elementos característicos ya reconocidos en las tumbas de Saqqara: la inclusión de los dioses funerarios tradicionales junto a Osiris, el desarrollo de las fases diurna y nocturna del viaje del dios sol y su distribución acorde al desplazamiento de la luz solar en ambas fases.

En la tumba de Neferhotep (TT49) se registran estos elementos por lo que se constituye en nuestro modelo para el análisis de la configuración del viaje solar, aplicable en perspectiva comparativa a los otros monumentos de la época. La tumba evidencia en su programa decorativo la presencia de las imágenes de la transición del este al oeste, de arribo, ingreso y recepción en el Occidente y de estancia en el Más Allá que conforman de manera global la fase nocturna del viaje solar. También las imágenes de renacimiento del sol y su recorrido durante el día están documentadas en TT49.

La profusión de motivos relativos a la imagen de la estancia en el Más Allá se ubicó en los espacios más internos como el segundo pasaje, la capilla y pilares de TT49. La multiplicación de instancias de pasaje entre los espacios míticos y materiales de las tumbas de este período constituyen asimismo una característica verificable, en particular por la frecuencia de la imagen de recepción que se registra en el caso de TT49.

En este sentido, la variedad de estos motivos y la integración del espacio arquitectónico como parte del simbolismo del periplo solar en la tumba de Neferhotep

(TT49) evidencian la originalidad de los materiales epigráficos y permiten reconocerlo como un monumento de transición. Estas imágenes se articulan en forma ideal para expresar un movimiento paralelo entre los espacios míticos y rituales que recorren el sol y el difunto, y los espacios materiales de la tumba, ocupando todas las estancias de la misma, tanto en la dirección horizontal este-oeste y oeste-este como la vertical arriba-abajo, esta última de manera incipiente.

Esta correspondencia se documenta en la progresión dada por el desembarco en la ribera occidental, el arribo al Occidente, el ingreso a la tumba y la recepción como ritual de transición hacia el espacio de la sala de pilares, que materializa la estancia en el Más Allá, concebido como la integración al mundo de los dioses, la superación del juicio ante Osiris y la recepción diaria de ofrendas. Esta temática que se registra también en la capilla de Nay (TT271) y se encuentra asociada a la estancia en los Campos de Iaru en la tumba de Hatiay (TT324).

Se destaca entonces el fuerte énfasis dado al tratamiento de la fase nocturna del viaje como un momento de inacción, de detención, de transición y peligro que requiere de la ayuda de la constelación humana y divina, presente en TT49, TT271, TT150, TT254, TT324 y TT333. No obstante, el movimiento de desplazamiento que proponen las imágenes está caracterizado por una tensión orientada a la regeneración que ofrece la luz del sol durante el día.

La intensa búsqueda que da respuesta a aquella se asocia a la configuración de la fase diurna del sol por medio de la recepción de la luz al salir de la tumba y la integración al recorrido diurno, que se revela de manera singular por medio de la dirección ideal del movimiento de oeste a este que puede reconocerse en las imágenes que lo proponen desde la capilla hacia el exterior en TT49. Ésta es una novedad incluso respecto del período preamarniano que se integra al movimiento cíclico propuesto en el primer pasaje en TT49 y en la capilla en TT271. La importancia de esta fase muestra también la apropiación por parte de la elite de la temática del renacimiento del sol que hasta entonces había estado reservada a las tumbas reales.

Finalmente, se advierte la posibilidad del difunto de vincularse en forma directa con el dios Amón-Ra, a cuyo servicio estuvo Neferhotep (y también Userhat, Nay y Mesu) y así a las celebraciones rituales de la necrópolis²⁵². Esto implica una proyección póstuma de la vida mundana y que en la eternidad se incorporaran al circuito del dios quienes lo servían, de la misma forma que lo habían hecho en la vida terrena. La unidad entre Amón y Ra es otro rasgo individual del monumento funerario de Neferhotep que evidencia la solarización del dios tebano presente sobre todo en muchos de los textos de adoración.

²⁵² Tal elusión de la mediación del rey, está equilibrada en TT49 por otras escenas cuyo centro es el soberano, como la de la recompensa en la ventana de aparición, y por el rol cumplido por éste en la conducción de los grandes festivales.

Hacia el final de la dinastía XVIII todas las imágenes relativas al periplo solar se documentan en las tumbas analizadas del reinado de Horemheb, sobre todo en las de Roy (TT255) y de Amenemope (TT41). La última es considerada como modelo de los cambios identificados en el período.

Allí, las imágenes de la fase nocturna siguen en su distribución espacial, el recorrido este-oeste desde el exterior del monumento hacia el extremo más occidental lo que muestra la correspondencia entre el movimiento del sol, cuya manifestación es su luz, y de los rituales funerarios del difunto.

La transición del este al oeste, la llegada a la necrópolis, la recepción de los dioses y el ingreso a la tumba se muestran en una repetición de secuencias en el lado sur del monumento en forma integrada con la arquitectura, lo que configura numerosos umbrales simbólicos de paso hacia el occidente. Esto se constata sobre todo en los pilares y por lo tanto convierte a la pared oeste, junto a la sala longitudinal, en los espacios simbólicos que hacen posible la estancia en el Más Allá. En este sentido, destacamos que en el conjunto de tumbas contemporáneas a TT41 se verifica una reiteración de los motivos que evidencian los peligros a superar por el difunto y el sol durante el viaje nocturno, y su localización en la estructura de cada monumento guarda correspondencias con la reconocida en TT41, a pesar de las diferencias de diseño.

El amplio desarrollo de la fase diurna del viaje de oeste a este desde el interior de la tumba hacia la zona de acceso, en coincidencia con el eje central, muestra el afianzamiento de la tendencia, ya reconocida en el reinado anterior. También adquiere relevancia de la participación del difunto, junto a quienes forman la esfera personal del dios, en el renacimiento del sol por medio de la adoración, documentada en el nicho y en las paredes contiguas al segundo y primer pasaje de TT41 y en la estela occidental de TT255.

La expresión del movimiento cíclico se mantiene en TT41 en particular en los espacios de los pasajes y en los lados de la fachada, que de manera complementaria desarrollan los eventos relativos al viaje nocturno y diurno, a los cuales el difunto se integra en forma directa por medio de la adoración al dios.

Es destacable la creciente importancia en las tumbas de Amenemope (TT41) y de Neferhotep y Nebnefer (TT6) de la configuración de ambas fases por medio del planteo de una lectura del registro epigráfico que sigue un recorrido vertical entre el espacio superior y el inferior de las superficies decoradas en correspondencia con los espacios arquitectónicos. En la sala transversal de TT41, la fase nocturna del viaje del sol y del difunto se inicia con la entrada al espacio occidental hacia el sepulcro en el vértice oeste de la pared sur mientras el comienzo de la fase diurna con la elevación y el ingreso al espacio del cielo, símbolo del renacimiento solar, se localiza en el vértice oeste de la pared norte. Las correlaciones que pueden establecerse entre las

imágenes del lado sur del monumento refuerzan la identificación con el oeste adonde ingresa el sol, viaja por la noche en el cielo inferior y renace en el este en la mañana, de la misma manera que pueden hacerse con respecto de las imágenes del lado norte. El movimiento descendente hacia la cámara funeraria como espacio de estancia en el Más Allá y de ascenso con la elevación y nacimiento del sol en los espacios de la sala y la pirámide en TT6, ejemplifica la misma tendencia.

La presencia de las imágenes del fin de la fase nocturna y del inicio de la fase diurna por medio del empuje y nacimiento del sol en TT41 y TT6 demuestran la relevancia adquirida por esta última fase, la solarización del mundo funerario al ocupar nuevos espacios en el interior de las tumbas y el afianzamiento del movimiento vertical arriba-abajo-arriba, apenas desarrollado en la etapa anterior.

Estos cambios justifican la incorporación en las tumbas privadas de la sectorización inferior y superior de los espacios acorde a la concepción solar y la necesaria presencia del evento que simboliza el renacimiento del sol, componentes que habían sido propios de la realeza. Así, estas tumbas de la elite imperial son un claro ejemplo de la transición no sólo en la concepción religiosa y la complejidad del viaje solar sino también en la artística y arquitectónica, como expresiones del proceso sociopolítico.

A comienzos de la dinastía XIX los monumentos privados tebanos evidencian la presencia de todas las imágenes que componen la fase nocturna del periplo solar y el énfasis en el desarrollo de aquellas relativas a la estancia en el Más Allá en los diversos espacios que los componen. Asimismo, la presencia de numerosas divinidades como Montu, Satis, Harsiesi y Anukis junto a las tradicionales puede considerarse una innovación que tiene su correlato con el cambio del programa decorativo y los intentos por limitar la preponderancia de Amón-Ra.

El desarrollo de esta fase es evocado en la epigrafía parietal por medio de la representación del movimiento horizontal ideal este-oeste. Centrado en la sala transversal de las tumbas de Amenemose (TT19) y Userhat (TT51) se desenvuelve de izquierda a derecha, mientras que en la de Paser (TT106) sigue la dirección del eje central y los pilares permiten la transición y pasaje hacia el Más Allá. Este recorrido se completa con el movimiento vertical hacia el nivel inferior de la cámara funeraria de TT106 y de manera especial en TT292 y TT323, cuyas respectivas cámaras materializan el arribo y la estancia en el Más Allá integrando decoración parietal y arquitectura.

La tumba de Paser registra además el desarrollo de la concepción cíclica del viaje como una continuación del período previo a la reforma de Amarna, aunque introduce innovaciones. Las nuevas variantes están dadas por su localización

complementaria en los pilares, en el pasaje exterior y en las estelas de la fachada, asociada a la posibilidad del difunto de salir y entrar libremente de la tumba cada día.

En este período destacamos en particular el fortalecimiento y la recurrencia de la imagen del renacimiento del sol en todas las tumbas a excepción de TT19 y del recorrido diurno presente sólo en TT106. En esta última tumba se registra a partir del movimiento inverso oeste-este del interior del monumento hacia el exterior, que garantiza la integración del difunto en el viaje por medio de recepción de la luz solar y el disfrute de la Bella Fiesta de Valle.

Sin embargo, esta fase diurna se presenta con frecuencia en las tumbas por medio de aquellas imágenes que evocan el abandono del espacio occidental y el ingreso al espacio oriental para expresar el fin y el inicio de las fases del ciclo solar. Este proceso muestra el creciente desarrollo de la fase diurna en las estancias internas de las tumbas como en TT51, TT106 (en la sala transversal) y TT292 (en el nicho) y de forma reiterada en la cámara funeraria de TT323. Pero además se comprueba la afirmación del eje vertical abajo-arriba indicado por el registro epigráfico, en correspondencia con la disposición arquitectónica de los espacios en diferentes niveles.

La continuidad de los cambios en la localización y en la dirección de las imágenes da cuenta de la consolidación del tema del ciclo solar en el mundo funerario privado, de la unidad mística entre Ra y Osiris durante la noche y en especial de la relevancia y frecuencia del renacimiento solar, ya no sólo en los textos sino en particular en la iconografía. El desarrollo de la fase diurna del viaje solar en las tumbas de la elite no sólo replica el misterio de la regeneración vital de las tumbas reales, sino que se presenta como modelo de eternidad del período y muestra una relación más cercana entre el difunto y la divinidad.

Las características que hemos identificado en la pormenorizada interpretación de las imágenes que evoca el registro epigráfico del periplo solar evidencian también otros cambios, en los que se destaca en primer lugar la apropiación por parte de la elite de recursos que eran privativos de la realeza, que antes señalamos. Tal acción tuvo por objeto la elaboración de un discurso arquitectónico y plásticamente construido y adaptado a sus propios monumentos funerarios.

El proceso muestra que el diseño arquitectónico y el programa decorativo de las tumbas privadas de fines de la dinastía XVIII transformó esos monumentos de culto funerario particular en templos de adoración a los dioses en los que el propietario no sólo se identificó con el sol y su destino de eterna renovación, sino que también actuó como ritualista por antonomasia en su tumba, convertida en templo. Esta situación se evidencia en las tumbas de Saqqara al asociar la distribución de las estancias e imágenes con el desplazamiento diurno y nocturno de la luz solar, en la capilla de

Neferhotep (TT49) donde el simbolismo de los pilares y el ritual de ofrenda permiten entenderla como lugar de culto de los dioses y del difunto cuyas estatuas se integran al ritual de recepción de ofrendas, y en TT41 con la incorporación del patio como espacio de iniciación. En estos monumentos las plegarias finales contenidas en las adoraciones a los dioses documentan la relación más directa entre estos y el difunto.

La importancia de tales innovaciones es cualitativa y muestra que los cambios sociopolíticos que se produjeron después del reinado de Akhenatón exigieron un replanteo de los vínculos entre la dinastía reinante y los grupos de poder con posterioridad a Amarna, que fue profundizándose en los sucesivos reinados.

La adopción de escenas propias de los ritos fúnebres para evocar el viaje del sol en sus diferentes manifestaciones divinas, tales como la procesión funeraria, el acceso del difunto a la tumba, la reconstitución física del cuerpo y la recepción de las ofrendas facilitaron los procesos de identificación del difunto con la divinidad solar, manifiesta ya sea como Ra o como Osiris. La proyección analógica de las acciones humanas y del sol se resolvió en comportamientos rituales que eran de efectiva ejecución en el culto funerario y que contribuyeron a la antes aludida resignificación de los diferentes espacios de las tumbas en función de los desplazamientos requeridos por la celebración de los ritos.

Las escenas de ofrenda y adoración, lo mismo que las de recepción del difunto en el Más Allá marcan requerimientos rituales que necesariamente se sustentan en las solidaridades sociales, provocando interacciones entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Ambas acciones hacen posible el acceso del difunto a la divinidad. La superación de los eventos nocturnos en sus múltiples variantes requiere de la colaboración de dioses y familiares, en particular de los padres. La guía en el Inframundo, la derrota del enemigo, la renovación de las fuerzas vitales, el acompañamiento en el cortejo, la recepción y protección en el Más Allá, son ejemplos de acciones que permiten la integración social del difunto en el mundo divino y en el de la comunidad terrenal.

Durante el período de estudio, el desarrollo de las imágenes del viaje solar, que comprende las dos fases, muestra un predominio de la Teología Solar Tradicional plasmado en la organización de las acciones y las fases del periplo, y en la presencia de la constelación de dioses y entidades que ayudan al dios. Este rasgo se confirma sobre todo durante el traumático viaje nocturno, pero también con la participación en el trayecto diurno, en particular de la madre solar que hace posible su nacimiento. Estos principios se proyectan al difunto y son reconocibles en los análisis realizados.

La acción de la constelación es preponderante en los motivos iconográficos y además está presente en los textos desde época preamarniana y continúa con vigencia hasta el inicio de la dinastía XIX. Esta situación se articula luego de la reforma de Akhenatón con elementos propios de la Nueva Teología Solar, en la cual el énfasis

en la creación y el poder vivificador de luz, del cual los seres son meros receptores, permiten considerar al dios y su periplo como un fenómeno cósmico. Así aparece plasmado en la fraseología de las adoraciones en la tumba de Horemheb en Saqqara TS25, pero también en las tumbas de la necrópolis tebana bajo diversos soberanos (en TT49, TT41 y TT106).

En continuidad con esto, la identificación del dios Amón-Ra como *ba* viviente, su carácter oculto y origen secreto y la acción creadora como formadora de 'millones' que surgen de la unicidad del dios, también está presente en las adoraciones de las tumbas de Sennedjem, TT49, TT41 y TT106, y constituyen los primeros rasgos documentados que definen a la divinidad en relación a la Teología Tebana de Amón-Ra en su fase ramesida, lo que reiteramos, muestra el carácter de transición del período abordado.

En relación con las correspondencias con los *corpus* funerarios, los motivos del cortejo funerario, traslado del ajuar, la ejecución de los rituales sobre la momia, la presencia de la diosa Hathor y la diosa árbol, la llegada a los Campos de Iaru, la superación de los obstáculos y el juicio ante el tribunal divino presidido por Osiris que conforman las imágenes de arribo, ingreso, recepción y estancia en el Más Allá, todas ellas encuentran sus raíces en los conjuros del Libro de los Muertos. Por esa razón sus viñetas fueron pintadas o grabadas en las paredes de los monumentos funerarios de la elite durante el Reino Nuevo, y con frecuencia también sus conjuros transcritos en ellas.

Por su parte, los motivos de superación de los peligros, la derrota del enemigo, la presencia de la diosa de Occidente, Hathor o Nut, la unión mística de Ra y Osiris que conforman las imágenes del recorrido por el Inframundo y la recepción encuentran su fundamento central en los eventos desarrollados en el Libro del *Amduat* y en la decoración de las tumbas reales. La cámara funeraria real no sólo simboliza el espacio de la *Duat* por medio de la relación entre imágenes y arquitectura sino que progresivamente también incorpora otros libros funerarios de carácter místico que le permite reservar esos conocimientos al ámbito de la monarquía.

De manera particular la imagen del renacimiento del sol -configurada principalmente por los motivos de empuje y nacimiento del sol- como superación de la muerte está presente primero en los textos y luego de manera frecuente en la iconografía parietal en las tumbas privadas. Fue representada por medio de una escena que remite a la viñeta del conjuro 15 del Libro de los Muertos y que a su vez tiene su origen y desarrollo en la elevación de Khepri y la recepción de su madre Nut. Se trata, como vimos, de una expresión del fin del viaje nocturno y del nacimiento del sol en la mañana atestiguado en la hora doce del Libro del *Amduat*. La presencia recurrente y por medio de diferentes variantes de esta imagen en los espacios más

internos de las tumbas privadas ejemplifica la necesidad de la elite de dotar de forma explícita su monumento funerario con el proceso que evoca el misterio de la renovación cósmica, conocimiento hasta ahora reservado al ámbito real.

Por lo señalado, el viaje solar, que era concebido como el movimiento de la divinidad durante el día y la noche y al cual se integraba el difunto, requería de la participación activa de la constelación de dioses, entidades y familiares, concepción que, en particular en los textos de adoración, se combina con la idea del viaje como un fenómeno cósmico cuya acción se expresa durante el día en soledad.

Al respecto, las imágenes analizadas expresan no sólo el ingreso y la salida del difunto de la tumba, sino que también evocan de forma cíclica las dos fases del viaje solar. De manera integral el progresivo desarrollo del renacimiento cíclico del sol en la mañana constituye un componente importante en el programa decorativo en la época postamarnaina, que requiere de la superación de los sucesos de la fase nocturna, momentos y eventos que no se expresan en forma lineal sino en la interrelación de las diferentes imágenes que se registran en las tumbas analizadas.

Por último enfatizamos la utilidad del concepto de circulación en el espacio para la interpretación de la disposición de las imágenes del viaje solar para cada período, ya que en la cultura egipcia el movimiento es entendido como la fuerza que anula y aniquila la detención del cosmos (Assmann 2005a: 263) y con ello del caos latente. En consecuencia, el movimiento que se expresa en el ciclo solar puede hacerse inteligible, no sólo en el tiempo diurno y nocturno sino principalmente entre los espacios y atendiendo a su especificidad tridimensional.

Por eso podemos sostener que el modelo de eternidad solar, que requiere el desplazamiento constante de un espacio a otro para garantizar la transición cíclica y eterna entre las fases, se manifestó en la configuración espacial de cada uno de los monumentos a través de la escritura y la iconografía dando a los temas funerarios representados un tratamiento que permitiera identificar su dinámica de movimiento.

Lista de Abreviaturas

ÄA	Ägypten und Altes Testament, Wiesbaden.
ADAIK	Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Glückstadt-Hamburg-New York.
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte, Le Caire.
BACE	Bulletin of the Australian Center of Egyptology, Sydney,
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire
BIOR	Biblioteca Orientalis.
CNRS	Centre National de la Recherche Scientifique.
CRIPEL	Cahiers de recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille.
GM	Göttinger Miszellen, Göttingen.
IFAO	Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.
BACE	Bulletin of the Australian Centre for Egyptology , North Ryde.
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire.
HÄB	Hildesheimer ägyptologischer Beiträge, Hildesheim.
JARCE	Journal of the American Research Center in Egypt, Boston.
JEA	Journal of Egyptian Archaeology, London.
JEOL	Jaarbericht va het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap (Gezelschap), Ex Oriente Lux', Leiden.
JNES	Journal of the Near Eastern Studies, Chicago.
JSSEA	Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities, Toronto.
LÄ	Helck, W.; Otto, E.; Westerndorf, W: Lexikon der Ägyptologie. 6 vols. Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
LAAA	Liverpool Annals of Archaeology and Anthropology. Liverpool
MÄS	Münchner Ägyptologische Studien, Berlin-München.
MDÄIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo.
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis, Freiburg.
OIP	Oriental Institute Publications, Paris – Lille.
PM	Porter, B.; Moss, R. L. B. (1962) <i>Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic</i> . Texts, Reliefs, and Paintings I.

The Theban Necropolis, part 1. Private Tombs, 2e (rev. y aum.),
(1960)

RdE Revue d`Egyptologie, Paris -Le Caire.

SAGA Studien zur Archäologie und Geschichte, Heidelberg.

SAK Studien zur Altägyptischen Kultur, Hamburg.

SAOC Studies in Ancient Oriental Civilisation, Chicago.

TdE Trabajos de Egiptología, Tenerife.

ZÄS Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Leipzig–
Berlin.

- Aldred, C. (1957) "The End of the El-Amarna Period I. The Family of Yuya", *JEA* 43: 30-41.
- Aldred, C. (1959) "The Beginning of the El-Amarna Period", *JEA* 45: 19-33.
- Aldred, C. (1973) *Akhenaton and Nefertiti*. London: Thames and Hudson.
- Aldred, C. (1975) "Egypt: The Amarna Period and the End of the Eighteenth Dynasty", en *Cambridge Ancient History II*, Part 2. Cambridge: Cambridge University Press, 49-96.
- Aldred, C. (1989) *Akhenatón. Faraón de Egipto*. Madrid: EDAF.
- Allen, J. (1989) "The Natural Philosophy of Akhenaten", en W.K. Simpson (ed.) *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. Yale Egyptological Studies 3. New Haven: Yale Egyptological Seminar, 89-101.
- Allen, T.G. (1960) *The Egyptian Book of the Dead: Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago*. OIP 82. Chicago: Chicago University Press.
- Allen, T.G. (1974) *The Book of the Dead or Going Forth by Day: Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in their Own Terms*. SAOC 37. Chicago: Chicago University Press.
- Altenmüller, H. (1967-1968) "Zu Überlieferung des Amduat", *JEOL* 20: 27-42.
- Angenot, V. (2008) "A Horizon of Aten in Memphis?", *JSSEA* 35: 1-22.
- Assmann, J. (1975) *Aegyptische Hymnen und Gebete*. Die Bibliothek der alten Welt. Zürich-München: Artemis.
- Assmann, J. (1983) *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*. Theben I. Mainz am Rhein: Phillip von Zabern.
- Assmann, J. (1989) "State and Religion in the New Kingdom", en W.K. Simpson (ed.) *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. Yale Egyptological Studies 3. New Haven: Yale Egyptological Seminar, 55-88.
- Assmann, J. (1991) *Das Grab des Amenemope TT41*. Theben III. Mainz am Rhein: Phillip von Zabern.
- Assmann, J. (1995) *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*. London-New York: Kegan Paul International.

- Assmann, J. (1996) "Der Literarische Aspekt des Ägyptischen Grabes und seine Funktion im Rahmen des "Monumentalen Diskurses", en Loprieno, A. (ed.) *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 97-104.
- Assmann, J. (2003) "The Ramesside Tomb and the Construction of sacred space", en N. Strudwick y J.H. Taylor, *The Theban Necropolis. Past, Present and Future*. London: British Museum Press, 46-52.
- Assmann, J. (2005a) *Egipto. Historia de un sentido*. Madrid: Abada.
- Assmann, J. (2005b) *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Ithaca - London: Cornell University Press.
- Baines, J. (1987) "Practical Religion and Piety", *JEA* 73: 79-98.
- Barguet, P. (1967) *Le Livre des morts*. Paris: Éditions du Cerf.
- Barguet, N. (1968) "Le pharaon Aménophis IV Akhénoton et l'Exaltation du pouvoir royal", en *Cahiers d'Histoire* 13 : 27-30.
- Barguet, N. (1972) "L'Amdouat et les funérailles royales", *RdE* 24: 7-11.
- Barta, W. (1969-1970) "Zur Verteilung der 12 Nachtstunden des Amduat im Grabe Tuthmosis' III", *JEOL* 7, 21: 164-168.
- Barta W. (1974) "Zur Stundenanordnung des Amduat in den ramessidischen Königsgräbern", *BiOr* 31: 197-201.
- Barthelme, P. (1992) *Der Übergang ins Jenseits in den thebanischen Beamtengräbern der Ramessedezeit*. SAGA 2. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag.
- Baud M. y E. Drioton (1932) "Le Tombeau de Roy", en *Tombes Thébaines. Necropole de Dirá Abu'n-Naga*. MIFAO LVII, I. Le Caire: IFAO.
- Baud, M. (1935) *Les dessins Ebauchés de la nécropole thébaine*, MIFAO LXIII. Le Caire: IFAO, 187-190.
- Belting, H. (2001) *Bild-Anthropologie. Entwerfe fuer deine Bildwissenschaft*. Munich: Fink.
- Bennett, J. (1939) "The Restoration Inscription of Tutankhamun, *JEA* 25: 8-15.
- Berlandini-Grenier, J. (1976) *Varia Memphita* 1 (I), *BIFAO* 76: 301-316.
- Berlandini-Grenier, J. (1982) "Les tombes amarniennes et d'époque de Toutânkhamon à Saqqara", *L'Égyptologie en 1979*. II: 195-212.
- Berman, L. (1998) "Overview of Amenhotep III and His Reign", en O'Connor, D. y E. H. Cline (eds.) *Amenhotep III. Perspectives on His Reign*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1-25.
- Botta, A. (1995) *Cultura Material, Evolución Demográfica y Cambio Político en Palestina durante la Dominación Egipcia*. Anexos de REE Colección Estudios 2. Buenos Aires: CONICET.

- Bruyère, B. (1925) "Rapport sur les fouilles de Deir El-Médineh (1923-1924)", en Foucart, G. (dir.) *Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire (Années 1923-1924). Rapports préliminaires II*, 2^e partie: 1-117. Le Caire: IFAO.
- Bruyère, B. (1926) "Rapport sur les fouilles de Deir El-Médineh (1924-1925)", en Foucart, G. (dir.) *Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire (Années 1923-1924). Rapports préliminaires II*, 2^e partie: 1-215. Le Caire: IFAO.
- Bryan, B. (1991) *The Reign of Tuthmose IV*. Baltimore – London: John Hopkins University Press.
- Bryan, B. (1998) "Antecedents to Amenhotep III", en D. O'Connor y E.H. Cline (eds.) *Amenhotep III. Perspectives on His Reign*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 27-62.
- Budge E.A. (1899) *The Book of the Dead: Facsimiles of the Papyri of Hunefer, Anhai, Kerasher, and Netchemet with Supplementary Text from the Papyrus of Nu*. London: British Museum.
- Budge, E.A. (1910) *The Chapters of Coming Forth by Day or the Theban Recension of the Book of the Dead: The Egyptian Hieroglyphic Text*. Books on Egypt and Chaldaea 28-30. London: British Museum.
- Budge, E.A. (1913) *The Book of The Dead: The Papyrus of Ani, Scribe And Treasurer of The Temples of Egypt, About B.C. 1450*. vol. 2: *The Papyrus of Ani: A Reproduction In Facsimile Edited, With Hieroglyphic Transcript. Translation And Introduction*. The Medici Society, London - New York: G. P. Putnam's Sons.
- Budge, E.A. (1951) *The Book of the Dead: An English Translation of the Chapters, Hymns, etc., of the Theban Recension, with Introduction, Notes, etc.* London: Routledge & Kegan Paul.
- Cabrol, A. (1994) "Remarques au sujet d'une scène de la tombe de Neferhotep (TT49): Les fonctions de Neferhotep, la représentation des abords Ouest de Karnak et son contexte (avec note anexe de C. Traunecker)", *CRIPÉL*15: 19-30.
- Cabrol, A. (2000) *Amenhotep III le Magnifique*. Paris: Rocher.
- Catania, M.S. (2005) *Adoración al sol en el culto funerario privado bajo los reinados de Amenofis III a Ay*. Facultad de Filosofía y Letras. UNT. Tesis de Licenciatura, inédita.
- Catania, M.S (2008) "The solar journey in the funerary chapel of Neferhotep (TT49)", en *X International Congress of Egyptologists*. Rodas: University of the Aegean.

- Catania, M.S. (2009a) "El ingreso al Más Allá en los conjuros del Libro de los Muertos" en Ames, C y M. Sagristani (comp.): *Estudios Interdisciplinarios de Historia Antigua* II. Córdoba: Encuentro, 91-99.
- Catania, M.S. y Yomaha, S.L. (2009b) "Los rituales de ofrenda y la solarización del culto funerario en la tumba de Neferhotep (TT49)", *TdE* 5/1. Tenerife: 151-165.
- Catania, M.S. (2011) "Ra y Osiris. El viaje solar en el Libro de los Muertos", en Pereyra, M.V. (dir.) *Libro de salir al Día*. Buenos Aires: Dunken, 49-64.
- Clère, J.J. (1967-1968) "The Collection of 'Book of the Dead' Papyri in the Brooklyn Museum". *The Brooklyn Museum Annual* 9: 88-91.
- Champdor, A. (1963) *Le Livre des Morts: Papyrus d'Ani, de Hunefer, d'Anhaï, du British Museum*. Paris: Michel.
- Ching, M. (1995) *Arquitectura: forma, espacio y orden*. México: G. Gilli.
- Davies, N. de G. (1903 – 1908) *The Rock Tombs of El Amarna* (6 vols.). Archaeological Survey of Egypt, Memoirs 13-18. London: Egypt Exploration Fund.
- Davies, N. de G. (1923) "Akhenaton at Thebes", *JEA* 9: 132-152.
- Davies, N. de G. (1925) *The Tomb of two Sculptors at Thebes*. Egyptian Expedition. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Davies, N. de G. (1926) *The Tomb of Two Officials of Tuthmosis IVth*. Theban Tombs Series 3. London: Egypt Exploration Society.
- Davies, N. de G. (1927) *Two Ramesside Tombs at Thebes*. Egyptian Expedition. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Davies, N. de G. (1933) *The Tomb of Nefer-hotep at Thebes*. Egyptian Expedition. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Davies, N. de G. (1941) *The Tomb of Vizier Ramose*. Archaeological Survey of Egypt, London.
- Davies, N. de G. y A. Gardiner. (1926) *The Tomb of Huy, Viceroy of Nubia in the Reign of Tutankhamûn (n° 40)*. Theban Tomb Series 4. London: The Egypt Exploration Society.
- Davies, N. de G. y A. Gardiner. (1948) *Seven Private Tombs at Kurnah*. London: Egypt Exploration Society.
- Davies, N. M. (1938) "Some Representations of Tombs from the Theban Necropolis", *JEA* 24: 25-40.
- Dodson, A. (2009) *Amarna Sunset. Tutankhamun, Ay, Horemheb and the Egyptian Counter Reformation*. Cairo-New York: The American University in Cairo Press.
- Dondelinger, E. (1987) *Livre sacré de l'ancienne Egypte: Papyrus d'Ani, B.M. 10470*. Paris: Philippe Lebaud.

- Donohue, V.A. (1988) "The Vizier Paser", *JEA* 74: 103-123.
- DuQuesne, T. (2006) "The Osiris-Re Conjunction with Particular Reference to the Book of the Dead", en Backes, B., I. Munro y S. Störh (eds.) *Totenbuch-Forschungen. Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums Bonn, 25. bis 29. September 2005*. Wiesbaden: Harrasowitz, 23-33.
- Eco, U. (2000) *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen. (1976)
- Eco, U. (1992) *Los límites de la Interpretación*. Barcelona: Lumen.
- Eliade, M. (1979) *Tratado de Historia de las Religiones*. México: Biblioteca Era.
- Eliade, M. (1981) *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Guadarrama. (1967)
- Eliade, M. (1992) *Mito y realidad*. Barcelona: Labor. (1e. 1963)
- Epigraphic Survey, (The). (1980) *The Tomb of Kheruef, Theban Tomb 192*. OIP 102. Chicago: The University of Chicago Press.
- Fakhry, A. (1943) "A note on the tomb of Kheruef at Thebes", *ASAE* 42: 447-532.
- Fantechi, S. (2009) "El rol mítico del *tekenw* en el espacio funerario egipcio", en *XII Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia*. San Carlos de Bariloche: Universidad del Comahue.
- Faulkner, P. (1969) *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. 2 vol. Oxford: Griffith Institute.
- Faulkner, R. (1976) *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford: Griffith Institute.
- Faulkner, R. (1993) (1972, ed. rev. de 1985). *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. 4ed. London: British Museum.
- Faulkner, R. (1998) (1994). *The Egyptian Book of the Dead. The Book of Going Forth by Day*. Cairo: American University in Cairo Press.
- Foucart, G. (1932) "Le tombeau d'Amonmos (Tombeau N°19)", en *Tombes Thébaines. Nécropole de Dirâ' Abu'n-Nâga*. MIFAO lvii. 3. Le Caire: IFAO.
- Gabolde, L. (1995) "Autor de la tombe 276: Pourquoi va-t-on se faire enterrer à Gournet Murai au début du Nouvel Empire?", en Assmann, J. y otros: *Thebanischen Beamtennekropolen*, SAGA 12, Heidelberg: Heidelberger Orientverlag, 155-165.
- Gabolde, L. (1998) *D'Akhenaton à Toutânkhamon*. Université Lumière Lyon II Paris: Bocard.
- Galán, J.M. (2009) "El Reino Nuevo I: La construcción del imperio", en Parra Ortiz, J.M. (coord.) *El antiguo Egipto. Sociedad, Economía, Política*. Madrid: Marcial Pons, 301-388.
- Gardiner, A. (1953) "The Coronation of King Haremhab", *JEA* 39: 13-31.
- Gardiner, A. (1979) *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, 3e. rev. Griffith Institute, Oxford University Press, London. (1927)

- Gauthier, H. (1908) "Rapport sur une campagne de fouilles á Draḥ Abou'l Neggah en 1906", *BIFAO* 6: 121-131.
- Gauthier, H. (1920) "Rapport sommaire sur les fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale dans les nécropoles thébaines en 1917 et 1918", *ASAE* XIX: 72-80.
- Goelet, O. (1998) "A Commentary on the Corpus of Literature and Tradition which constitutes The Book of Going Forth by Day", en Faulkner, R. *The Egyptian Book of the Dead. The Book of Going Forth by Day*. Cairo: American University in Cairo Press.
- Graefe, E. (1975) "Das Grab des Schatzhausvorstehers und Bauleiters Maya in Saqqara", *MDAIK* 31: 187-220.
- Graefe, E. (1988) "Das Grab des Vorstehers der Kunsthandwerker und Vorstehers der Goldschmiede, Amenemhet, in Saqqara", en Zivie, A.P. (ed.) *Memphis et ses nécropoles au Nouvel Empire. Actes du Colloque International CNRS Paris, 9 au 11 octobre 1986*: 49-53.
- Gunn, B. (1916) "The Religion of the Poor in Ancient Egypt", *JEA* 3: 81-94.
- Habachi, L. y P. Anus. (1977) *Le tombeau de Naÿ à Gournet Mar'eï (n° 271)*, MIFAO 97. Cairo: IFAO.
- Hari, R. (1985a) *New Kingdom Amarna Period. The Great Hymn to Aten*. Leiden: J.E. Brill.
- Hari, R. (1985b) *La tombe du pere divin Neferhotep (TT50)*. Gênéve: Éditions de Belles Lettres.
- Hartwig, M. (2004) *Tomb painting and identity in Ancient Thebes, 1419-1372 BCE*. Turnhout: Brepols.
- Hermesen, E. (1991) *Die zwei Wege des Jenseits: Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie*, OBO 112. Freiburg: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hodel-Hoernes, S. (2000) *Life and Death in Ancient Egypt. Scenes from Private Tombs in New Kingdom Thebes*. Ithaca – London: Cornell University.
- Hofmann, E. (2004) *Bilder im Wandel. Die Kunst der Ramessidischen Privatgräber. Theben XVII*. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.
- Hofmann, E. y K. Seyfried (1995) "Bemerkungen zum Grab des Bauleiters Ramose (TT166) in Dra Abu el Naga Nord", *MDAIK* 51: 23-56.
- Hornung, E. (1963) *Das Amduat: die Schrift des verbogenen Raumes*, Ägyptologische Abhandlungen, 7.1, 7.2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Hornung, E. (1991) *Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägyptische Beschreibung des Jenseits*. Zurich und München: Artemis.
- Hornung, E. (1992a) "Zur Struktur des ägyptischen Jenseitsglaubens", *ZÄS* 119: 124-130.

- Hornung, E. (1992b) "Szenen des Sonnenlaufes", *Atti del VI Congresso Internazionale di Egittologia*. Vol 1. Torino: International Association of Egyptologists, 317-323.
- Hornung, E. (1999a) *Akhenaten and the Religion of Light*. Ithaca – London: Cornell University Press.
- Hornung, E. (1999b) *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. Ithaca – London: Cornell University Press.
- Hornung, E. (1999c) *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Madrid: Trotta.
- Hornung, E y T. Abt (2003) *Knowledge for the Afterlife. The Egyptian Amduat. A quest for Immortality*. Zurich: Livinghuman Heritage.
- Iversen, E. (1996) "The Reform of Akhenaten", *GM* 155: 55-59.
- Johnson, R. (1996) "Amenhotep III and Amarna: some New Considerations", *JEA* 82: 65-82.
- Kampp, F. (1994) "Vierter Vorbericht über die Arbeiten des Ägyptologischen Instituts der Universität Heidelberg in thebanischen Gräbern der Ramessidenzeit", *MDAIK* 50: 175-188.
- Kampp, F. (1996) *Die Thebanische Nekropole. Zum Wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie*. Theben XIII, 2 vol. Mainz am Rhein: Phillip von Zabern.
- Kampp, F. (2003) "The Theban Necropolis: an overview of topography and tomb development", en N. Strudwick y J.H. Taylor, *The Theban Necropolis. Past, Present and Future*. London: British Museum Press, 2-10.
- Kemp, B. (1976) "The Window of Appearance at El-Amarna, and the Basic Structure of the City", *JEA* 62: 81-99.
- Kemp, B. (1992) *El antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*. Barcelona: Crítica.
- Kozloff, A.P. y B.M. Bryan (eds.) (1992) *Egypt's Dazzling Sun: Amenhotep III and his World*. Cleveland Museum of Art. Bloomington: Indiana University Press.
- Kondo, J. (1992) The Rediscovery of Theban Tombs of A21 and A 24, en: *VI Congresso Internazionale di Egittologia, Atti*, vol. I. Torino: International Association of Egyptologists, 371-375.
- Lapp, G. (1997) *The Papyrus of Nu*. London: British Museum.
- Legrain, G. (1907) "Le grande stèle de Toutankhamon à Karnak", *Recueil de travaux relatifs à la Philologie et à la Archéologie égyptiennes et assyriennes* 29: 162-173.
- Lepsius, K. (1842) *Das Todtenbuch der Ägypten nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin mit einem Vorworte zum ersten Male Herausgegeben*. G. Leipzig: Wigand.

- Lesko, (1991) "Ancient Egyptian Cosmogonies", en Shafer, B. (ed.), *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice*. London: Routledge, 88-122.
- Loret, M.V. (1889a) *Le tombeau de l'Am-Xent Amen-hotep*. Memoire publies par les Membres de la Mission Archeologique Francaise, 1: 2-32. Paris: Ernest Leroux.
- Loret, M.V. (1889b) *La tombe de Hha-m-ha*. Memoire publies par les Membres de la Mission Archeologique Francaise, I. Paris: Ernest Leroux.
- Lull García, J. (2009) "El Reino Nuevo II: La Época ramésida", en Parra Ortiz, J.M. (coord.) *El antiguo Egipto. Sociedad, Economía, Política*. Madrid: Marcial Pons, 389-424.
- Manniche, L. (1987) *Lost Tombs, A Study of Certain Eighteenth Dynasty Monuments in the Theban Necropolis*. London: British Museum.
- Manniche, L. (1989) *The Tombs of the Nobles at Luxor*. Cairo: The American University Press.
- Martin, G.T. (1976) "Excavations at the Memphite Tomb of Horemheb, 1975: preliminary report", *JEA* 62: 5-13.
- Martin, G.T. (1988) "The Tomb of Maya, Treasurer of Tut'ankhamun: Present Knowledge and Future Prospects", en Zivie, A.P. (ed.), *Memphis et ses nécropoles au Nouvel Empire. Actes du Colloque International CNRS Paris, 9 au 11 octobre 1986*: 69-72. Paris: Editions du CNRS.
- Martin, G.T. (1989) *The Memphite Tomb of Horemheb, Commander-in-chief of Tut'ankhamun. I. The Reliefs, Inscription and Commentary*. EEF Memoir 55. London: Egypt Exploration Society.
- Martin, G.T. (1993) (1991) *The Hidden tombs of Memphis: New discoveries from the time of Tutankhamun and Ramesses the Great*. London: Thames and Hudson.
- Milde, H. (1991) *The Vignettes on the Book of the Dead of Neferrenpet*. Egyptologische uitgaven 7. Leiden: Netherlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Munro, I. (1988) *Untersuchungen zu den Totenbuchpapyri der 18. Dynastie. Kriterien ihrer Datierung*. D7 "Göttinger Philosophische Dissertation" (Studies on the Book of the Dead of the 18th Dynasty). London - New York: Kegan Paul International.
- Munro, I. (1994) *Die Totenbuch-Handschriften der 18. Dynastie im Ägyptischen Museum Cairo, Text- und Tafelband*. ÄA 54. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Murnane, W. (1995) "The Kingship of the Nineteenth Dynasty: A Study in the Resilience of an Institution", en O' Connor, D y D. Silverman, eds. (1995) *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 185-217.

- Naville, E. (1886) *Das ägyptische Todtenbuch des XVIII. Bis XX Dynastie, aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt*. 2 vols. Berlin: A. Asher.
- O'Connor, D. (1998) "The City and the Word: Worldview and Built Forms in the Reign of Amenhotep III". En O'Connor, D. y E. H. Cline (eds.) *Amenhotep III. Perspectives on His Reign*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 125-172.
- Ockinga, B. G. (1997) *A Tomb from the Reign of Tutankhamun at Akhmin*. The Australian Centre for Egyptology: Reports 10. Warminster: Aris & Phillips.
- Ockinga, B. G. (2004) *Amenemone the Chief Goldsmith. A New Kingdom Tomb in the Teti Cemetery at Saqqara*. The Australian Centre for Egyptology: Reports 22. Oxford: Aris & Phillips.
- Padró, J. (1996) *Historia del Egipto faraónico*. Madrid: Alianza.
- Pereyra, M.V. (1997) "Cambios en la teoría política egipcia durante el Imperio Nuevo", en *Actas VIº Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Santa Rosa de La Pampa: Universidad Nacional de La Pampa.
- Pereyra, M.V. et. al. (2006) *Imágenes a preservar en la tumba de Neferhotep (TT49)*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Pereyra, M.V. (2007) "Táctica y estrategia en la construcción del poder: el *kap* y la realeza imperial egipcia", en *Actas X^{as} Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. San Miguel de Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.
- Pereyra, M.V. (2009) "Redes sociales e iconografía", *TdE* 5/2. Tenerife: 151-161.
- Pereyra, M.V. (dir.) (2011) *Libro de salir al día*. Buenos Aires: Dunken.
- Piankoff A. (1964) *The Tomb of Ramesses VI*. 2 vols. Bollingen Series. Egyptian Texts and Representations. New York: Pantheon Books.
- Porter B. y R.L.B. Moss (1962 ed. rev. y aum.) *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings*, vols. I, III y IV. Oxford: Griffith Institute.
- Posener, G. (1975) "La piété personnelle avant l'Âge Armarnien", *RdE* 27: 195-210.
- Quirke, S. (1989) "Frontier or border? The Northeast Delta in Middle Kingdom Texts", en *Proceedings of Colloquium: The Archaeology, Geography and History of the Egyptian Delta in Pharaonic Times, Wadham College 29-31 August, 1988, Oxford. Discussions in Egyptology*, Special Number 1: 261-274. Oxford: Cotswold Press.
- Raven, M. (2001) *The Tomb of Maya and Merit. II. Objects and skeletal remains*. Excavation Memoir (EEF) 65. London-Leiden: Egypt Exploration Society.
- Raven, M. J. (2009) "Aspects of the Menphite Residence as Illustrated by the Saqqara New Kingdom Necropolis". En Gundlach, R. y J.H. Taylor (eds.) *Egyptian*

- Royal Residencies*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 153-164.
- Redford, D. (1976) "The Sun-disc in Akhenaten's Program: its Worship and Antecedents" I. *JARCE*, 13: 47-61.
- Redford, D. (1980) "The Sun-disc in Akhenaten's Program: its Worship and Antecedents" II. *JARCE*, 17: 21-38.
- Redford, D. (1984) *Akhenaten, the Heretic King*. Princeton: Princeton University Press.
- Redford, D. (1995) "The Concept of Kingship during the Eighteenth Dynasty", en O' Connor, D y D. Silverman, eds. (1995) *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 157-184.
- Refai, H. (1996) *Die Göttin des Westens in den Thebanischen Gräbern des neuen Reiches. Darstellung, Bedeutung und Funktion*. ADAIK 12. Berlin: Achet.
- Reymond, E.A.E. (1972) "Two Versions of the Book of the Dead in the Royal Scottish Museum in Edinburgh", *ZÄS* 98: 125-132.
- Richter, B. (2008) "The Amduat and Its Relationship to the Architecture of Early 18th Dynasty Royal Burial Chambers", *JARCE* 44: 73-104.
- Robins, G. (1996) *Las mujeres en el antiguo Egipto*. Madrid Akal.
- Rosenvasser, A. (1972) *Las ideas morales en el antiguo Egipto*. Serie Bibliográfica 15. Buenos Aires: Instituto de Historia Antigua Oriental, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Rossiter, E. (1979) *The Book of the Dead: Papyri of Ani, Hunefer, Anhai*. New York: Miller.
- Sadek, A.F. (1985a) *Popular Religion during the New Kingdom*. HÄB 27. Hildesheim: Gerstenberg.
- Sadek, A.F. (1985b) *Contribution à l'étude de l'Amdouat: Les variantes tardives du Livre de l'Amdouat dans les papyrus du Musée du Caire*, OBO 65. Freiburg: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Saleh, M. (1984) *Das Totenbuch in den Thebanischen Beamtengräbern des Neuen Reiches. Texte und Vignetten*. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.
- Shafer, B. (ed.) (1991) *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice*. London: Routledge.
- Schäfer, H. (1935) "Altägyptisches Bilder der auf- und untergehenden Sonne", *ZÄS* 71: 15-38.
- Seele, K. (1955) "King Ay and the Close of the Amarna Age", *JNES*, 14: 169-180.
- Serrano Delgado, J. M. (1993) *Textos para la historia Antigua de Egipto*. Madrid: Cátedra.
- Seyfried, K. (1987a) "Bemerkungen zur Erweiterung der unterirdischen Anlagen einer Gräber des Neuen Reiches in Theben-Versuch einer Deutung", *ASAE* LXXI, Le Caire: 229-249.

- Seyfried, K. (1987b) „Entwicklungen in der Grabarchitektur des Neuen Reiches als eine weitere Quelle für theologische Konzeptionen der ramessidenzeit“, en Assmann, J., Burkard, G. y Davies, V. (eds.) *Problems and Priorities in Egyptian Archaeology*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 219-253.
- Seyfried, K. (1990) “Dritter Vorbericht über die Arbeiten des Ägyptologischen Instituts der Universität Heidelberg in thebanischen Gräbern der Ramessidenzeit”, *MDAIK* 46: 341-353.
- Seyfried, K. (1995) “Generationeneinbindung”, en Assmann J. y otros: *Thebanische Beamtennekropolen*, SAGA 12: 219-231.
- Smith, S.T. (1991) “A Model for Egyptian Imperialism in Nubia”, *GM* 122: 77-102.
- Smith R.W. y D.B. Redford (1976) *The Akhenaten Temple Project, 1: Initial Discoveries*. University of Pennsylvania. University Museum. Philadelphia: Aris & Phillips.
- Sørensen, J. (1989) “Divine Access: The So-called Democratization of Egyptian Funerary Literature as a Socio-Cultural Process”, en G. Englund (ed.) *The Religion of the Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen, 1987 and 1988*: 109-126. Boreas 20. Uppsala: Almqvist and Wiksell International.
- Spalinger, A. (2008) “The Rise of the Solar-Osirian Theology in the Ramesside Age: New points d'appui”, en Rothöh, B. y A. Manisali (eds.) *Mhytos and Ritual. Festschrift für Jan Assmann zum 70. Geburtstag*. Berlin: Lit Verlag.
- Steward, H.M. (1960) “Some Pre'Amarnah Sun-Hymns”, *JEA* 46: 83-90.
- Strudwick, N. u. H. (1995) *The Tombs of Amenhotep, Khnummose, and Amenmose*, Oxford: Griffith Institute.
- Tefnin, R. (1984) “Discours et iconicité dans l'art égyptien”, *GM* 79: 55-69.
- Tefnin, R. (1991) “Éléments pour une sémiologie de l'image égyptienne”, *CdE* LXVI: 60-88.
- Trigger, B., B.J. Kemp, D. O'Connor y A.B. Lloyd (1985), *Historia del Antiguo Egipto*. Barcelona: Crítica.
- Troy, L. (1986) *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian myth and history*. Uppsala: Almqvist and Wiksell International.
- Vandier D'Abbadie, J. (1939) “La Chapelle de Khâ”, en *Deux tombes de Deir el-Médineh*: I. MIFAO 73. I, Le Caire: IFAO.
- Vandier, J. (1964) *Manuel d'archéologie égyptienne*. IV. *Bas-reliefs et peintures. Scènes de la vie quotidienne*. Paris.
- van Dijk, J. (1988) “The Development of the Memphite Necropolis in the Post-Amarna Period”, en A.P. Zivie (ed.), *Memphis et ses nécropoles au Nouvel Empire*.

- Actes du Colloque International CNRS Paris, 9 au 11 octobre 1986*: 37-46. Paris: Editions du CNRS.
- van Dijk, J. (1996) "Horemheb and the Struggle for the Throne of Tutankhamun", *BACE* 7: 29–42.
- van Voss, M.H. (1973) "Methodology and the Egyptian Book of the Dead", en L. Honko (ed.) *Science of Religion: Studies in Methodology* (Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions): 11-15. Religion and Reason, 13. Finland: Turku.
- Wente, E. (1980) "Translations of the Texts", en Epigraphic Survey, (The). *The Tomb of Kheruef, Theban Tomb 192*. OIP 102. Chicago: The University of Chicago Press: 30-77.
- Westendorf, W. (1966) *Altägyptische Darstellungen des Sonnenlaufes auf der abschüssigen Himmelsbahn*, MÄS 10, Berlin: Bruno Helsing.
- Westendorf, W. (1991) "Die Nini-Begrüssung" en Verhoeven, U., Graefe, E. (eds.) *Religion und Philosophie im Alten Ägypten*, (OLA 39), Leuven: 351-362.
- Wiebach-Koepke, S. (1998) "Motive des Sonnenlaufes in den Totenbuch-Sprüchen des Neuen Reiches", *SAK* 25: 353-375.
- Wiebach-Koepke, S. (2007) *Sonnenlauf und kosmische Regeneration. Zur Systematik der Lebensprozesse in den Unterweltsbüchern*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Wild, H. (1979) *La tombe de Nefer-Hotep (1) el Neb-Nefer a Deir el Medina (N°6) II*. Planches. MIFAO 103, 2. Le Caire: IFAO.
- Wilkinson, R. (2003) *Magia y símbolo en el arte egipcio*. Madrid: Critica Grijalbo-Mondadori.
- Wilson, J. (1967) *La cultura egipcia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Yeivin, S. (1926) The Tomb of Hati Yati (N°324), en R. Mond-WB Emery, *The Mond Excavations at Luxor, 1924-25*, LAAA XIII: 3-16.
- Yomaha, S. (2005) "La ceremonia de recompensa durante el reformismo amarniano: el ritual en la Ventana de Aparición", Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional de Córdoba. Inédita.
- Yoshimura, S. (1991) *Research in Egypt, 1966-1991*. The Egyptian Culture Center, Waseda University. Tokyo: Akht Press.
- Yoshimura, S. (2007) *The Theban Tomb n°333, A. 21, A. 24 and Tomb W-4 (Nr -127-)*, The Report of Waseda University's excavations on the West Bank of Luxor (III). Waseda University. Tokyo: Akht Press.
- Zandee, J. (1959-1966) "Prayers to the Sun-God from Theban Tombs", *JEOL* 6, 16: 48-71.
- Zandee, J. (1969) *Death as an enemy. According to ancient Egyptian conceptions*. Leiden: Brill.

- Zingarelli, A. y S. Fantechi (2006) "El monumento y su propietario", en Pereyra, M.V. *et. al.* (2006) *Imágenes a preservar en la tumba de Neferhotep (TT49)*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 15-27.
- Zivie, A. (2007) *The Lost Tombs of Saqqara*. Toulouse: Cara-Cara.

Tumba #	Nombre	Títulos principales	Institución	Necrópolis	Datación (Kampp 1996)
181	-Nebamón -Ipuky	-escultor jefe en el lugar sagrado, joven del Kap -escultor jefe en el lugar sagrado, escultor del señor de las Dos Tierras	Palacio	El-Khokha	Amenhotep III-IV
55	Ramose	Señor, Compañero especial, visir, gobernador de la ciudad (de Tebas)	Palacio	Sheikh 'Abd el-Qurna	Amenhotep III-IV
192	Kheruef	Escriba real, primer heraldo del rey Amenofis III y mayordomo de la esposa principal del rey	Palacio	El-Asasif	Amenhotep III-IV
188	Parennefer	Copero y Chambelán real	Palacio	El-Khokha	Amenhotep IV
40	Huy	Virrey de Kush, Gobernador de las Tierras del Sur	Ejército	Qurnet Murai	Tutankhamón
-162-	Parennefer-Wennefer	Primer sacerdote de Amón	Templo	Dra' Abu el-Naga	Tutankhamón-Horemheb
275	Sebekmes	Sacerdote-wab principal, padre divino en el Templo de Amenofis III, y del Templo de Sokar	Templo	Qurnet Murai	Tutankhamón-Horemheb
TS25	Horemheb	General de las Tropas del Rey y Príncipe hereditario	Ejército	Saqqara	Tutankhamón-Ay
TS27	Maya	Supervisor del Tesoro del Señor de las Dos Tierras	Palacio	Saqqara	Tutankhamón
	Ameneminet	Supervisor de los artesanos y Jefe de los orfebres	Palacio	Saqqara	Tutankhamón
	Sennedjem	Superintendente de Tutores, Padre del dios, amado del dios; Portador del Sello del Rey del Bajo Egipto	Palacio	Awlad Azzaz (Akhmin)	Tutankhamón o Ay
49	Neferhotep	Escriba, el Grande de Amón, Supervisor del ganado de Amón y supervisor de las <i>neferut</i> de Amón	Templo	El-Khokha	Ay
271	Nay	Escriba real, escriba de los reclutas, chambelán, supervisor de los trabajos, medico en jefe	Palacio	Qurnet Murai	Ay
150	Userhat	Superintendente del ganado de Amón	Templo	Dra' Abu el-Naga	Fines D XVIII-Ay
324	Hatiay	Superintendente de los profetas de todos los dioses, Jefe de profetas de Sobek, escriba del Templo de Montu	Templo	Sheikh 'Abd el-Qurna	Ay-Seti I
254	Amenmose, llamado Mesu	Escriba del Tesoro, Custodio del dominio de Tyi en el estado de Amón	Palacio	El-Khokha	Ay-Horemheb
333	NN	-----	-----	Dra' Abu el-Naga	Ay
255	Roy	Escriba real, mayordomo de los dominios de Horemheb y de Amón	Palacio	Dra' Abu el-Naga	Horemheb-Seti I
50	Neferhotep	Padre divino de Amón-Ra	Templo	Sheikh 'Abd el-Qurna	Horemheb
41	Amenemope	Escriba real y Gran Mayordomo de Amón en la Ciudad del Sur	Templo	El-Khokha (Lower enclosure)	Horemheb-Seti I
6	-Neferhotep -Nebnefer	-Capataz en el Lugar de la Verdad -Capataz en el Lugar de la Verdad	Palacio	Deir el-Medina	-Horemheb -Ramsés II
156	Pennesuttaui	Capitán de las tropas, Gobernador de las Tierras del Sur	Palacio	Dra' Abu el-Naga	Horemheb-Ramsés II
166	Ramose	Supervisor de los trabajos en Karnak, Supervisor del ganado	Templo	Dra' Abu el-Naga	Horemheb-Seti I
19	Amenemose	Primer Profeta de 'Amenofis del Patio'	Templo	Dra' Abu el-Naga	Ramsés I/Seti I-Ramsés II
51	Userhat	Primer Profeta del ka real de Tutmosis I	Templo	Sheikh 'Abd el-Qurna	Ramsés I-Seti I
106	Paser	Gobernador de la ciudad y Visir	Palacio	El-Khokha	Seti I-Ramsés II
292	Pashedu	Servidor del Lugar de la Verdad	Palacio	Deir el-Medina	Seti I-Ramsés II
323	Pashedu	Dibujante de Amón en el Lugar de la Verdad y en el templo de Sokar	Palacio	Deir el-Medina	Seti I

Cuadro 1: Títulos de los propietarios, localización y datación de las tumbas estudiadas

MOTIVOS	LOCALIZACIÓN EN LOS ESPACIOS DE LAS TUMBAS									
	Patio	1° Pasaje		Sala transversal				2° Pasaje		Salas
		LI	LD	PN	PS	PE	PO	LI	LD	
Cruce río en barca				181			181			
Rituales en jardín										
Desembarco en Occidente			192(i)	181						
Cortejo fúnebre				181	55		181			
Traslado de ajuar				181	55		181			
Traslado sarcófago/catafalco/tekenw					55		181			
Sarcófagos delante de tumba				181	55					
Rituales sobre momia				181	55				192	
Tumba/Montaña/Símbolo Occidente				181	55					
Presencia Padres		192(s)	192(i)							
Presencia Diosa de Occidente/Hathor/ Reyes divinizados/ Nut		192(i)		181	55					
Ocultamiento sol/atardecer			181, 55, 192(i)							
Difunto ante tumba			181, 55							
Amarre de barcas										
Sol/Osiris en Inframundo		192(i)	192(i)						192	
Superación peligros/muerte									192	
Gobierno de Occidente		192(i)	192(i)						192	
Dar luz a habitantes de Inframundo			192(i)							
Recorrido en barca nocturna		192(i)	192(s), 192(i)			55				
Júbilo de seres del Inframundo		192(i)	192(s), 192(i)							
Adoración a sol poniente/Osiris/ dioses funerarios		192(i)	192(s), 192(i)		181				55	
Unión Ra- Osiris			192(s)							
Presencia diosa árbol										
Difunto ante Osiris/dioses (en Kiosco)				181	55	181				
Juicio ante tribunal						181			55, 192	
Campos de Iaru					55					
Difunto ante puertas del Inframundo					55					
Empuje del sol										
Nacimiento del sol		55, 192(s), 192(i)							192	
Aparición en cielo		55, 192(s), 192(i), 188							192	
Recorrido en barca diurna en cielo		181, 192(i)				55			55, 192	
Creación y gobierno del sol		192(s), 188								
Acción de dar luz/brillo		55, 192(s), 192(i), 188								
Alegría de habitantes terrenales		55, 192(s), 192(i), 188							55, 192	
Derrota/Triunfo sobre enemigos		181, 55, 192(i), 192(s)	192(s)						192	
Adoración al sol naciente/Amón-Ra		181, 55, 192(i), 188			181	55			55, 192	

Cuadro 3: Localización de motivos identificados en los espacios de las tumbas tebanas preamarnianas seleccionadas

Referencias LI: lado izquierdo; LD: lado derecho; PN/PS/PE/PO: pared norte, sur, este, oeste

MOTIVOS	COMPONENTES TEXTUALES O FIGURATIVOS							
	TT181		TT55		TT192		TT188	
	F	T	F	T	F	T	F	T
Cruce río en barca	X	X						
Desembarco en Occidente	X	X				X		
Cortejo fúnebre	X	X	X	X				
Traslado de ajuar	X		X	X				
Traslado sarcófago/catafalco/tekenw	X		X	X				
Sarcófagos delante de tumba	X		X	X				
Rituales sobre momia	X	X	X	X		X		
Tumba/Montaña/Símbolo Occidente	X	X	X	X				
Presencia Padres					X	X		
Presencia Diosa de Occidente/Hathor/ Reyes divinizados/ Nut	X	X	X	X		X		
Ocultamiento sol/atardecer		X		X		X		
Difunto ante tumba	X	X	X					
Sol/Osiris en Inframundo						X		
Superación peligros/muerte						X		
Gobierno de Occidente						X		
Dar luz a los habitantes del Inframundo						X		
Recorrido en barca nocturna				X		X		
Júbilo de seres del Inframundo						X		
Adoración a sol poniente/Osiris/ dioses funerarios	X	X	X	X	X	X		
Unión Ra-Osiris				X				
Difunto ante Osiris/ dioses (en Kiosco)	X	X	X	X				
Juicio ante tribunal	X	X		X		X		
Campos de laur				X				
Difunto ante puertas del Inframundo			X					
Nacimiento del sol				X		X		
Aparición en cielo				X		X		X
Recorrido en barca diurna en cielo		X		X		X		
Creación y gobierno del sol						X		X
Acción de dar luz/brillo				X		X		X
Alegría de habitantes terrenales				X		X		X
Derrota/Triunfo sobre enemigos		X		X		X		
Adoración al sol naciente/Amón-Ra	X	X	X	X	X	X	X	X

Cuadro 4: Distribución de componentes textuales y figurativos que conforman los motivos identificados según cada tumba preamarniana

Referencias: **F** = Figurativos; **T** = Textuales

MOTIVOS	IMÁGENES	TT181	TT55	TT192	TT188
Cruce del río en barcas	1-Transición del este al oeste	Sala transversal, PO y PN		Primer pasaje, LD (registro inferior)	
Traslado de ajuar y cortejo					
Desembarco en Occidente					
Traslado de ajuar	2-Arribo a la zona occidental	Sala transversal, PO y PN Primer pasaje, LD	Sala hipóstila, PS	Primer pasaje, LD (registro inferior) Segundo pasaje, LD	
Cortejo fúnebre					
Traslado de sarcófago/catafalco/tekenw					
Sarcófago delante de tumba					
Rituales sobre la momia					
Presencia de tumba, montaña, símbolo de Occidente					
Ocultamiento sol/atardecer					
Presencia de tumba, montaña, símbolo de Occidente	3-Ingreso a Occidente	Sala transversal, PN y PS Primer pasaje, LD	Sala hipóstila, PS Primer pasaje, LD		
Difunto ante la tumba					
Presencia de diosa de Occidente/Hathor					
Adoración a dioses funerarios					
Presencia de diosa de Occidente/ Hathor/ Nut	4-Recepción	Sala transversal, PN y PS	Sala hipóstila, PS	Primer pasaje, LI (reg sup oeste, reg inf este) y LD (reg inf)	
Presencia de los padres					
Difunto ante Osiris/dioses Sol/Osiris en Inframundo	5-Estancia en el Mas Allá	Sala transversal, PN, PS y PE	Sala hipóstila, PS y PE (norte) Segundo pasaje, LD	Primer pasaje, LI (reg inf oeste) y LD (reg sup e inf) Segundo pasaje, LD	
Adoración a sol poniente/Osiris/dioses necrópolis					
Gobierno de Occidente					
Juicio ante tribunal					
Campos de Iaru					
Difunto ante puertas del Inframundo					
Unión de Ra y Osiris					
Recorrido en barca nocturna					
Jubilo de seres del Inframundo					
Derrota de enemigos					
Superación de la muerte					
Adoración al sol/Amón-Ra					
Nacimiento del sol	6-Renacimiento del sol	Sala transversal, PS Primer pasaje, LI	Segundo pasaje, LI Sala hipóstila, PE (sur) Primer pasaje, LI	Primer pasaje, LI (reg sup este, reg inf este) Segundo pasaje, LI	Primer pasaje, LI
Aparición en cielo					
Recorrido en barca diurna en cielo					
Creación y gobierno del sol	7-Recorrido diurno del sol	Primer pasaje, LI	Segundo pasaje, LI Sala hipóstila, PE (sur) Primer pasaje, LI	Primer pasaje, LI (reg sup este, reg inf este) Segundo pasaje, LI	Primer pasaje, LI
Acción de dar luz/brillo					
Alegría de habitantes terrenales					
Triunfo sobre enemigos					

Cuadro 5: Configuración de las imágenes del viaje solar a partir de los motivos y su localización espacial

MOTIVOS	LOCALIZACIÓN EN LOS ESPACIOS DE LAS TUMBAS																															
	Patio			1° Pasaje		Sala Transversal					2° Pasaje		Sala cuadrangular/ capilla							Sala Longitudinal					3° Pasaje		Nicho	Cámara funeraria				Pir
	LI	F	LD	LI	LD	PN	PS	PE	PO	Pil	LI	LD	PN	PS	PE	PO	Pil	Techo	PN	PS	PE	PO	Pil	LI	LD		PN	PS	PE	PO		
Cruce río en barca							254,41	49,41	275											50												
Rituales en jardín							41		275											275												
Desembarco en Occidente	41				49		254,41	49,41																								
Cortejo fúnebre	41						254,41	49,41												275,255		333										
Traslado de ajuar	41						254	49,41																								
Traslado sarcófago/ catafalco/ tekenw	41						254,41	49,41	275											255		333										
Sarcófagos delante de tumba							41	49												255												
Rituales sobre momia						40	41	49												-162-255												
Tumba/Montaña/ Símbolo Occidente						41	41	49												255		333							156			
Presencia Padres		41			49						49,41																					
Diosa de Occidente/ Hathor/ Reyes divinizados/ Nut		41				41	41	49			41					49	49												156			
Ocultamiento sol/ atardecer		-162-49			49																											
Difunto ante tumba																																
Amarre de barcas		49			49																											
Sol/Osiris en Inframundo		49,41			49						41																					
Superación peligros		49				6	6													41									6			
Gobierno de Occidente		41			49							41																				
Dar luz a habitantes Inframundo		49			49																											
Recorrido en barca nocturna		49,41									41																					
Júbilo de seres del Inframundo					49																											
Adoración a sol poniente/Osiris/ dioses funerarios		-162-49,41			49, 324, 41		40, 150,41	254	254, 41	41	40, 41, 166		271, 6	6			49		275				156		156		156					
Unión Ra- Osiris		41																														
Presencia diosa árbol	41					324			41		166	49						6				255, 50										
Difunto ante Osiris/ dioses (en Kiosco)							324, 6	50	40,254 41,6,166		40,					49				-162-255,41												
Juicio ante tribunal		49, 41			49			50	40, 41		41	41							41	275, 255,41								156				
Campos de Iaru						324			41									6								6						
Difunto ante puertas del Inframundo									41											275, 255,41										6		
Empuje del sol						41,6		6																								6
Nacimiento del sol		41		49		41,6		6	6												41	255				41(o)						6
Aparición en cielo		49,41		49							41																					
Recorrido en barca diurna en cielo		49,41		49																		255										
Creación y gobierno del sol		49,41		49																												
Acción de dar luz/brillo		49,41		49							41																					
Alegría de habitantes terrenales		49,41		49																												
Derrota/Triunfo sobre enemigos				49	49																											
Adoración al sol naciente/Amón-Ra		49, 41		49, 324 333, 41		41 6		41	6		324	41	271		49						41	255				41						6

Cuadro 6: Localización de motivos identificados en los espacios de las tumbas tebanas postamarnianas seleccionadas

Referencias: 40: tumbas del reinado de Tutankhamón, 49: tumbas del reinado de Ay, 50: tumbas del reinado de Horemheb

LI: lado izquierdo; LD: lado derecho; F: fachada; PN/PS/PE/PO: pared norte, sur, este, oeste; Pil: pilares/pilastras; Pir: Piramidión;

MOTIVOS	COMPONENTES TEXTUALES O FIGURATIVOS																													
	TT40		TT-162-		TT275		TT49		TT271		TT150		TT324		TT254		TT333		TT255		TT50		TT41		TT6		156		166	
	F	T	F	T	F	T	F	T	F	T	F	T	F	T	F	T	F	T	F	T	F	T	F	T	F	T	F	T	F	T
Cruce del río en barca					X	¿?	X	X							X						X	X	X							
Rituales en jardín					X	¿?																X								
Desembarco en Occidente							X	X							X							X								
Cortejo fúnebre					X	¿?	X	X							X		X		X	X			X							
Traslado de ajuar							X								X							X								
Traslado sarcófago/catafalco/ tekenw					X	¿?	X								X		X		X	X			X							
Sarcófagos delante de tumba							X	X											X	X			X							
Rituales sobre momia	X	X	X	¿			X	X											X	X			X							
Tumba/Montaña/ Símbolo Occidente							X	X								X		X	X			X					X			
Presencia Padres							X	X															X							
Diosa de Occidente/ Hathor/ Reyes divinizados/ Nut							X	X														X	X			X				
Ocultamiento sol/ atardecer				X				X																						
Difunto ante tumba																														
Amarrar barcas								X																						
Sol/Osiris en Inframundo							X	X															X							
Superación peligros								X														X			X	X				
Gobierno de Occidente								X															X							
Dar luz a habitantes de Inframundo								X																						
Recorrido en barca nocturna								X															X							
Júbilo de seres del Inframundo								X																						
Adoración a sol poniente/Osiris/ dioses necrópolis	X	X	X	X	X	¿	X	X	X	X	X	?	X	¿	X	X						X	X	X	X	X		X	X	
Unión Ra- Osiris																							X							
Presencia diosa árbol							X						X						X	X	X		X	X	X			X		
Difunto ante Osiris/ dioses (en Kiosco)	X	X	X				X						X	X	X	X			X	X	X	X			X	X		X	X	
Juicio ante tribunal		X			X	¿		X											X	X	X	X	X	X			X			
Campos de Iaru													X	X								X		X						
Difunto ante puertas del Inframundo					X	¿													X	X			X		X					
Empuje del sol																						X		X	X	X				
Nacimiento del sol								X											X	X			X	X	X					
Aparición en cielo							X	X															X							
Recorrido en barca diurna en cielo							X	X											X				X							
Creación y gobierno del sol								X															X							
Acción de dar luz/brillo								X															X							
Alegría de habitantes terrenales								X															X							
Derrota/Triunfo sobre enemigos								X																						
Adoración al sol naciente/ Amón-Ra							X	X	X	X			X				X?		X	X			X	X	X	X				

Cuadro 7: Distribución de componentes textuales y figurativos que conforman los motivos identificados según cada tumba tebana postamarniana

Referencias: **F** = Figurativos; **T** = Textuales

MOTIVOS	IMÁGENES	TT40	TT-162-	TT275
Cruce del río en barcas	1-Transición del este al oeste	Sala transversal, PE		Sala transversal, PO (norte)
Rituales en el jardín				
Cortejo fúnebre	2-Arribo a la zona occidental		Sala longitudinal, PS Patio, fachada	Sala transversal, PO (norte) Sala longitudinal, PS
Traslado de sarcófago/catafalco/tekenw				
Rituales sobre la momia				
Ocultamiento sol/atardecer				
	3-Ingreso a Occidente			
	4-Recepción			
Difunto ante Osiris/dioses	5-Estancia en el Más Allá	Sala transversal, PN Segundo pasaje, LI	Sala longitudinal, PS Patio, fachada	Sala longitudinal, PS y PN
Adoración a sol poniente/Osiris/dioses funerarios				
Juicio ante tribunal				
Difunto ante puertas del Inframundo				
	6-Renacimiento del sol			
	7-Recorrido diurno del sol			

Cuadro 8: Configuración de las imágenes del viaje solar a partir de los motivos y su localización espacial en las tumbas tebanas del reinado de Tutankhamón

MOTIVOS	IMAGÉNES	TT49	TT271	TT150	TT324	TT254	TT333
Cruce del río en barcas	1-Transición del este al oeste	Sala transversal, PE				Sala transversal, PS	Sala longitudinal, PO
Traslado de ajuar y cortejo							
Desembarco en Occidente							
Amarrar barcas	2-Arribo a la zona occidental	Sala transversal, PE				Sala transversal, PS	
Cortejo fúnebre							
Traslado de ajuar							
Traslado de sarcófago/catafalco/tekenw							
Sarcófago delante de tumba							
Rituales sobre momia							
Presencia de tumba, montaña							
Ocultamiento sol/atardecer	3-Ingreso a Occidente	Sala transversal, PE Sala pilares Pilares					Sala longitudinal, PO
Presencia de tumba, montaña							
Presencia de diosa de Occidente/ Hathor							
Adoración a dioses funerarios	4-Recepción	Sala transversal, PE Segundo pasaje, LI					
Presencia de diosa de Occidente/ Hathor							
Presencia de los padres	5-Estancia en el Más Allá	Segundo pasaje, LD Sala rectangular, Pilares A, B, C D Sala rectangular, PO Patio, estela sur	Capilla, PN (sector E)	Sala transversal, PS	Sala transversal, PN y PS Primer pasaje, LD	Sala transversal, PO	
Presencia de diosa árbol							
Adoración a sol poniente/Osiris/ dioses funerarios							
Campos de Iaru							
Difunto ante puertas del Inframundo							
Unión de Ra y Osiris							
Juicio ante tribunal							
Difunto ante Osiris/ dioses (en Kiosco)							
Sol/Osiris en el Inframundo							
Gobierno de Occidente							
Dar luz a los habitantes de Inframundo							
Recorrido en barca nocturna							
Júbilo de seres del Inframundo							
Derrota del enemigo							
Superación de peligros							
Adoración al sol/Amón-Ra	6-Renacimiento del sol	Sala rectangular, Pilares A y B Sala rectangular, PE Primer pasaje, LI Patio, Estela sur	Capilla, PN (sector O)		Primer pasaje, LI Segundo pasaje, LI		Primer pasaje, LI
Nacimiento del sol							
Aparición en cielo							
Recorrido en barca diurna en cielo	7-Recorrido diurno del sol	Primer pasaje, LI Patio, Estela sur					
Creación y gobierno del sol							
Acción de dar luz/brillo							
Alegría de habitantes terrenales							
Triunfo sobre enemigos							

Cuadro 9: Configuración de las imágenes del viaje solar a partir de los motivos y su localización espacial en tumbas tebanas del reinado de Ay

MOTIVOS	IMÁGENES	TT255	TT50	TT41	TT6	TT156	TT166
Cruce del río en barcas	1-Transición del este al oeste		Sala longitudinal, PS	Sala transversal, PE, Pilastra S			
Traslado de ajuar y cortejo							
Desembarco en Occidente							
Rituales en el jardín							
Cortejo fúnebre	2-Arribo a la zona occidental	Sala longitudinal, PS		Sala Transversal, PE, Pilastra S y PS			
Traslado de ajuar							
Traslado de sarcófago/catafalco/tekenw							
Sarcófago delante de tumba							
Rituales sobre momia							
Presencia de tumba, montaña, símbolo de Occidente							
Presencia de tumba, montaña, símbolo de Occidente	3-Ingreso a Occidente	Sala longitudinal, PS		Pilares? Sala transversal, PS y PN Patio, fachada norte		Cámara funeraria, PE	
Presencia de diosa de Occidente/ Hathor							
Adoración a dioses funerarios							
Presencia de diosa de Occidente/ Hathor/ Nut	4-Recepción			Sala transversal, PS y PN Segundo pasaje, LI Patio, fachada norte		Cámara funeraria, PE	
Presencia de los padres							
Presencia de diosa árbol-Adoración a sol poniente/Osiris/ dioses funerarios	5-Estancia en el Más Allá	Sala longitudinal, PS	Sala transversal, PE	Sala transversal, PO Sala transversal, Pilares Sala longitudinal, PS y PN Segundo pasaje, LI Primer pasaje, LD Patio, fachada norte	Sala T, PE, PS, PN, PO Capilla, cielo raso Cámara funeraria, PN, PE, PO	Sala longitudinal, Pilares Tercer pasaje, LD Cámara funeraria, PS y PN	Sala transversal, PO Segundo pasaje, LI y LD
Campos de Iaru							
Difunto ante puertas del Inframundo							
Unión de Ra y Osiris							
Juicio ante tribunal-							
Difunto ante Osiris/ dioses (en Kiosco)							
Sol/Osiris en el Inframundo							
Gobierno de Occidente							
Recorrido en barca nocturna							
Superación de peligros							
Adoración al sol/Amón-Ra							
Empuje del sol							
Nacimiento del sol							
Aparición en cielo	6-Renacimiento del sol	Sala longitudinal, PO		Nicho, PO Sala longitudinal, PE Segundo pasaje, LD Primer pasaje, LI Patio, fachada sur Sala transversal, PN	Sala T, PN Piramidión		
Recorrido en barca diurna en cielo							
Creación y gobierno del sol							
Acción de dar luz/brillo							
Alegría de habitantes terrenales							
	7-Recorrido diurno del sol	Sala longitudinal, PO		Sala longitudinal, PE Sala transversal, PE Primer pasaje, LI Patio, fachada sur			

Cuadro 10: Configuración de las imágenes del viaje solar a partir de los motivos y su localización espacial en tumbas tebanas del reinado de Horemheb

MOTIVOS	LOCALIZACIÓN EN LOS ESPACIOS DE LAS TUMBAS																											
	1°Pasaje		1° Patio					2°pasaje		Capilla		3° Pasaje		2°Patio					Capilla I		Capilla central					Capilla D	Pórtico	Sala
	LI	LD	PN	PS	PO	Panel	Estela	LI	LD	LI	LD	LI	LD	PN	PS	PE	PO	Pilastra /Panel	LI	LD	Ante	PN	PS	PE	PO		Pilares	PO
Cruce del río en barca																												
Rituales en jardín																												Senn
Desembarco en Occidente																												
Cortejo fúnebre															27	25												Senn
Traslado de ajuar														25	27	25												
Traslado sarcófago/ catafalco/ takenw															27													
Sarcófagos delante de tumba																25												
Rituales sobre momia								25								25												
Tumba/Montaña/ Símbolo Occidente																												
Presencia Padres	27						25					25						25										
Diosa de Occidente/ Hathor/ Reyes divinizados/ Nut														27?														
Ocultamiento sol/ atardecer							25																					
Difunto ante tumba																												
Amarrar barcas																												
Sol/Osiris en Inframundo							25					25						25									Senn	
Superación peligros																												
Gobierno de Occidente							25					25						25										
Dar luz a habitantes Inframundo							25											25									Senn	
Recorrido en barca nocturna							25					25																
Júbilo de seres del Inframundo							25											25									Senn	
Adoración a sol poniente/ Osiris/ dioses funerarios	Senn					25	25					25						25, Ame							Ame			
Unión Ra- Osiris																												
Presencia diosa árbol																					Ame							
Difunto ante Osiris/ dioses (en Kiosco)		27																										
Juicio ante tribunal														Ame ?				25										
Campos de Iaru							25														Ame				25			
Difunto ante puertas del Inframundo	Senn																	25										
Elevación del sol																												
Nacimiento del sol	Senn	Senn					25					25						25										
Aparición en cielo		Senn					25											25										
Recorrido en barca diurna en cielo							25											25									Senn	
Creación y gobierno del sol							25											25									Senn	
Acción de dar luz/brillo	Senn	Senn					25											25										
Alegría de habitantes terrenales							25											25										
Derrota/Triunfo sobre enemigos		Senn					25					25																
Adoración al sol naciente/ Amón-Ra		Senn					25									27		25							Ame		Senn	

Cuadro 11: Localización de motivos identificados en los espacios de las tumbas de Saqqara y Awlad Azzaz

Referencias: 25: Tumba de Horemheb, 27: Tumba de Maya, Ame:Tumba de Ameneminet, Senn: Tumba de Sennedjem

LI: lado izquierdo; LD: lado derecho; PN/PS/PE/PO: pared norte, sur, este, oeste;

MOTIVOS	COMPONENTES TEXTUALES O FIGURATIVOS							
	TS25		TS27		Ameneminet		Sennedjem	
	Figurativos	Textuales	Figurativos	Textuales	Figurativos	Textuales	Figurativos	Textuales
Rituales en el jardín							X	
Cortejo fúnebre	X		X	X			X	
Traslado de ajuar	X		X	X				
Traslado sarcófago/ catafalco/Tekenw			X	X				
Sarcófagos delante de tumba	X							
Rituales sobre momia	X	X						
Presencia Padres		X	X	X				
Diosa de Occidente/Hathor/ Reyes divinizados/Nut			X	X				
Ocultamiento sol/atardecer		X						
Sol/Osiris en Inframundo		X						X
Gobierno de Occidente		X						
Dar luz a los habitantes del Inframundo		X						X
Recorrido en barca nocturna		X						
Júbilo de seres del Inframundo		X						X
Adoración a sol poniente/Osiris/ dioses funerarios	X	X			X	X		X
Presencia de diosa árbol					X	X		
Difunto ante Osiris/dioses (en Kiosco)			X	X				
Juicio ante tribunal		X				X		
Campos de Iaru	X	X			X	X		
Difunto ante puertas del Inframundo		X						X
Nacimiento del sol		X						X
Aparición en cielo	X	X						X
Recorrido en barca diurna en cielo		X						X
Creación y gobierno del sol		X						X
Acción de dar luz/brillo		X						X
Alegría de habitantes terrenales		X						
Derrota/Triunfo sobre enemigos		X						X
Adoración al sol naciente/Amón-Ra	X	X		X	X	X	X	X

Cuadro 12: Distribución de componentes textuales y figurativos que conforman los motivos identificados según cada tumba de Saqqara y Awlad Azzaz

MOTIVOS	IMÁGENES	TS25	TS27	Ameneminet	Sennedjem
Rituales en el jardín	1-Transición del este al oeste				Sala, PO
Cortejo fúnebre	2-Arribo a la zona occidental	Primer patio, estela N Segundo pasaje, PS Segundo patio, PN y PE	Segundo patio, PS	Segundo patio, PN	Sala, PO
Traslado de ajuar					
Sarcófago delante de tumba					
Rituales sobre momia					
Ocultamiento sol/atardecer					
	3-Ingreso a Occidente				
Presencia de diosa de Occidente/ Hathor	4-Recepción	Primer patio, estela N y S Tercer pasaje, PS	Segundo patio, PN? Primer pasaje, PS		
Presencia de los padres					
Presencia de diosa árbol	5-Estancia en el Más Allá	Primer patio, estela N y S Tercer pasaje, PS Segundo patio, pilastras SE y NE Capilla central, PO Primer patio, paneles	Segundo patio, PE Primer pasaje, PN	Antecapilla, PO	Pórtico, pilar Primer pasaje, LI
Adoración a sol poniente/Osiris/ dioses funerarios					
Campos de Iaru					
Difunto ante puertas del Inframundo					
Unión de Ra y Osiris					
Juicio ante tribunal					
Difunto ante Osiris/ dioses (en Kiosco)					
Sol/Osiris en el Inframundo					
Gobierno de Occidente					
Dar luz a los habitantes de Inframundo					
Recorrido en barca nocturna					
Júbilo de seres del Inframundo					
Derrota del enemigo					
Adoración al sol/Amón-Ra	6-Renacimiento del sol	Primer patio, estela N y S Tercer pasaje, PS Segundo patio, pilastra SO	Segundo patio, PE		Pórtico, pilar Primer pasaje, LD
Nacimiento del so-					
Aparición en cielo					
Recorrido en barca diurna en cielo	7-Recorrido diurno del sol	Primer patio, estela N y S Segundo patio, pilastra SO			Pórtico, pilar Primer pasaje, LD
Creación y gobierno del sol					
Acción de dar luz/brillo					
Alegría de habitantes terrenales					
Triunfo sobre enemigos					

Cuadro 13: Configuración de las imágenes del viaje solar a partir de los motivos y su localización espacial en tumbas de Saqqara y Awlad Azzaz

MOTIVOS	LOCALIZACIÓN EN LOS ESPACIOS DE LAS TUMBAS																						
	Patio			1° Pasaje		Sala transversal						2° Pasaje		Capilla					Cámara funeraria				
	LI	Fachada	LD	LI	LD	PN	PS	PE	PO	Pilares	Pilastras	LI	LD	PN	PS	PE	PO	Nicho	PN	PS	PE	PO	
Cruce río en barca								51						292									
Rituales en jardín																							
Desembarco en Occidente																							
Cortejo fúnebre							19, 51		19							292							
Traslado de ajuar							19, 51		19					292									
Traslado sarcófago/catafalco/tekenw							19, 51							292									
Sarcófagos delante de tumba							51		19	106													
Rituales sobre momia							51		19													292	
Tumba/Montaña/ Símbolo Occidente							51		19	106													
Presencia Padres								106		106													
Diosa de Occidente/ Hathor/ Reyes divinizados/ Nut		292					51		19	106													
Ocultamiento sol/atardecer																							
Difunto ante tumba										106	106												
Amarrar barcas																							
Sol/Osiris en Inframundo																							
Superación peligros/muerte																							
Gobierno de Occidente																							
Dar luz a habitantes de Inframundo		106																					
Recorrido en barca nocturna																							
Júbilo de seres del Inframundo																							
Adoración a sol poniente/Osiris/ dioses funerarios		292			51, 106	19	51		106	106						292	292			292		292	
Unión Ra- Osiris		106																					
Presencia diosa árbol						19		51,106												292	292		
Difunto ante Osiris/dioses (en Kiosco)						51	51	19, 106	106								292		292		323		
Juicio ante tribunal		106			106		51	19	106	106									292				
Campos de Iaru																							
Difunto ante puertas del Inframundo								106															
Empuje del sol							51	106														323	
Nacimiento del sol		106		106				106		106								292			323	323	
Aparición en cielo		106		106						106													
Recorrido en barca diurna en cielo		106		106				106															
Creación y gobierno del sol		106																					
Acción de dar luz/brillo		106		106						106													
Alegría de habitantes terrenales		106		106						106													
Derrota/Triunfo sobre enemigos		106		106																			
Adoración al sol naciente/Amón-Ra		106		106			51			106													

Cuadro 14: Localización de motivos identificados en los diferentes espacios de las tumbas tebanas de comienzos de la dinastía XIX seleccionadas

Referencias: LI: lado izquierdo; LD: lado derecho; PN/PS/PE/PO: pared norte, sur, este, oeste

MOTIVOS	COMPONENTES TEXTUALES O FIGURATIVOS									
	TT19		TT51		TT106		TT292		TT323	
	Figurativos	Textuales	Figurativos	Textuales	Figurativos	Textuales	Figurativos	Textuales	Figurativos	Textuales
Cruce río en barca			X				X			
Cortejo fúnebre	X		X				X			
Traslado de ajuar	X		X				X			
Traslado sarcófago/catafalco/Tekenw	X		X				X			
Sarcófagos delante de tumba	X		X		X	X				
Rituales sobre momia	X		X	X			X			
Tumba/Montaña/ Símbolo Occidente			X		X	X				
Presencia Padres					X	X				
Diosa de Occidente/Hathor/ Reyes divinizados/Nut	X	X?	X	X	X	X	X	X		
Difunto ante tumba					X	X				
Dar luz a los habitantes del Inframundo						X				
Adoración a sol poniente/Osiris/ dioses funerarios	X	X	X	X	X	X	X	¿		
Unión Ra- Osiris						X				
Presencia de diosa árbol	X	X	X		X		X			
Difunto ante Osiris/dioses (en Kiosco)	X	X	X		X		X		X	
Juicio ante tribunal divino	X	X	X	X		X				
Difunto ante puertas del Inframundo					X					
Empuje del sol			X		X				X	
Nacimiento del sol					X	X	X		X	
Aparición en cielo						X				
Recorrido en barca diurna en cielo						X				
Creación y gobierno del sol						X				
Acción de dar luz/brillo						X				
Alegría de habitantes terrenales						X				
Derrota/Triunfo sobre enemigos						X				
Adoración al sol naciente/Amón-Ra			X		X	X				

Cuadro 15: Distribución de componentes textuales y figurativos que conforman los motivos identificados según cada tumba tebana de comienzos de la dinastía XIX

MOTIVOS	IMÁGENES	TT19	TT51	TT106	TT292	TT323
Cruce del río	1-Transición del este al oeste		Sala transversal, PE		Capilla, PN	
Cortejo fúnebre	2-Arribo a la zona occidental	Sala transversal, PS y PO	Sala transversal, PS	Patio, Estelas N y S	Capilla, PN y PE	
Traslado de ajuar						
Traslado sarcófago/catafalco/tekenw						
Sarcófago delante de tumba						
Rituales sobre momia						
Presencia de tumba, montaña	3-Ingreso a Occidente	Sala transversal, PO	Sala transversal, PS	Sala transversal, Pilastra sur y Pilar H		
Presencia de tumba, montaña						
Presencia de diosa de Occidente/ Hathor						
Difunto ante la tumba	4-Recepción	Sala transversal, PO	Sala transversal, PS	Sala transversal, Pilares A y H		
Presencia de diosa de Occidente/ Hathor						
Presencia de los padres	5-Estancia en el Más Allá	Sala transversal, PN, PO y PE	Sala transversal, PS y PE, PN Primer pasaje, LD	Sala transversal, PO y PE Sala transversal, Pilares D y E Primer pasaje, LD Patio, Estelas N y S	Capilla, PO, PN y PE Cámara funeraria, PS, PE y PO	Cámara funeraria, PE
Presencia de diosa árbol						
Adoración a sol poniente/Osiris/ dioses funerarios						
Campos de Iaru						
Difunto ante puertas del Inframundo						
Unión de Ra y Osiris						
Juicio ante tribunal						
Difunto ante Osiris/ dioses (en Kiosco)						
Dar luz a los habitantes de Inframundo						
Derrota del enemigo						
Adoración al sol naciente/Amón-Ra	6-Renacimiento del sol		Sala transversal, PS	Sala transversal, Pilares D y E Sala transversal, dintel pilares D y E Sala transversal, PE Primer pasaje, LI Patio, Estelas N y S	Capilla, PN y Nicho	Cámara funeraria, PO, PE y PN
Empuje del sol						
Nacimiento del sol						
Aparición en cielo						
Recorrido en barca diurna en cielo	7-Recorrido diurno del sol			Sala transversal, Pilares D y E Sala transversal, dintel pilares D y E Primer pasaje, LI Patio, Estelas N y S		
Creación y gobierno del sol						
Acción de dar luz/brillo						
Alegría de habitantes terrenales						
Triunfo sobre enemigos						

Cuadro 16: Configuración de las imágenes del viaje solar a partir de los motivos y su localización espacial en tumbas tebanas de comienzos de la dinastía XIX